О НАСИЛИИ

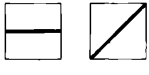
Hannah Arendt

On Violence

ХАННА АРЕНДТ
О НАСИЛИИ

Перевод с английского *Григория Дашевского*

НОВОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО



УДК 323.2
ББК 87
А80

Издатель *Андрей Курилкин*
Дизайн *Михаил Сметана*
Перевод с английского *Григорий Дашевский*
Послесловие *Михаил Ямпольский*

Published by special arrangement
with Houghton Mifflin Harcourt

Арендт Х.
А80 О насилии / Пер. с англ. Г.М. Дашевского
М.: Новое издательство, 2014. — 148 с.

ISBN 978-5-98379-178-7

Книга одного из крупнейших политических мыслителей XX века Ханны Арендт «О насилии» — компактный очерк политической теории, написанный по горячим следам студенческих протестов 1968 года. Книга радикально переосмысляет феномен насилия, традиционно считавшегося если не основой власти, то одним из основных способов ее осуществления, — по мнению Арендт, если считать властью легитимную форму господства, присущую любой группе согласованно действующих людей, насилие оказывается ее полной противоположностью — его применение всегда является следствием слабости власти и продолжает ее разрушать.

ISBN 978-5-98379-178-7
УДК 323.2
ББК 87

© 1969, 1970 by Hannah Arendt
© Новое издательство, 2014

Оглавление

Глава первая 7
Глава вторая 41
Глава третья 68
Приложения 102

Михаил Ямпольский. От бытия
к инструментальности. Насилие входит в мир 116

Указатель имен 145

Моему другу Мэри

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Поводом к этим размышлениям стали события и дискуссии последних нескольких лет, рассмотренные в контексте всего XX века, который действительно оказался, как предсказывал Ленин, веком войн и революций, а потому и веком насилия, которое принято считать их общим знаменателем. В текущей ситуации есть, однако, еще один фактор, который, хотя никем и не был предсказан, имеет по крайней мере не меньшее значение. Техническая эволюция орудий насилия достигла сейчас такой стадии, что уже невозможно представить какую бы то ни было политическую цель, которая соответствовала бы их разрушительному потенциалу или оправдывала бы их практическое применение в вооруженном конфликте. Поэтому война — с незапамятных времен безжалостный верховный арбитр международных споров — утратила бóльшую часть эффективности и почти весь свой блеск. «Апокалиптическая» шахматная партия между сверхдержавами, то есть между государствами, действующими на высшей ступени развития нашей цивилизации, ведется в соответствии с правилом «кто бы ни выиграл, конец

обоим»[1]; это игра, лишенная всякого сходства с любыми прежними военными играми. Ее «рациональной» целью является устрашение, а не победа, и поскольку гонка вооружений уже не является подготовкой к войне, то теперь она может быть оправдана лишь на том основании, что наибольшее устрашение — это лучшая гарантия мира. На вопрос, каким образом мы когда-нибудь сумеем выпутаться из очевидного безумия этой ситуации, ответа нет.

Поскольку насилие — в отличие от власти (*power*), силы (*force*) или мощи (*strength*) — всегда нуждается в *орудиях* (как давно указывал Энгельс[2]), то технологическая революция, революция в изготовлении орудий, особенно заметно проявилась в военном деле. Сама сущность насильственного действия управляется категорией «средство — цель», а применительно к человеческим делам основное свойство этой категории — это риск, что цель окажется подчинена средствам, которые она оправдывает и которые требуются для ее достижения. А поскольку конечная цель человеческого действия в отличие от конечного продукта производства не поддается надежному предвидению, то средства, используемые для достижения политических целей, обычно имеют большее влияние на будущее мира, чем предполагаемые цели.

Контролю деятелей не подвластны результаты любых человеческих действий, но насилие таит в себе еще

[1] *Wheeler H.* The Strategic Calculators // Calder N. Unless Peace Comes. New York: Viking, 1968. P. 109.

[2] *Engels F.* Herrn Eugen Duhrings Umwalzung der Wissenschaft [1878]. Part II, ch. 3 [*Энгельс Ф.* Анти-Дюринг: Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений: В 50 т. М., 1961. Т. 20. С. 170–178].

и дополнительный элемент произвольности; нигде Фортуна, т.е. удача или неудача, не играет столь судьбоносную роль в человеческих делах, как на поле битвы, и это вторжение нежданного не исчезнет, если его назвать «случайным событием» и счесть сомнительным с научной точки зрения; равно как нельзя его устранить с помощью моделирования, [разработки] сценариев, теории игр и т.п. В таких вопросах не бывает достоверности, даже финальной достоверности взаимного уничтожения при таких-то расчетных условиях. Сам тот факт, что те, кто совершенствует средства уничтожения, наконец достигли такого уровня технического развития, когда благодаря находящимся у них в распоряжении средствам, сама их цель, а именно война, оказалась на грани полного исчезновения[3], — сам этот факт служит ироническим напоминанием о вездесущей непредсказуемости, с которой мы сталкиваемся как только приближаемся к сфере насилия. Главная причина, по которой война нас все еще не покинула, — не тайное стремление к смерти, присущее человеческому виду, не неукротимый инстинкт агрессии, не (последний и более правдоподобный ответ) серьезные экономические и социальные опасности, связанные с разоружением[4], а тот простой факт, что никакой замены

[3] Как указывает генерал Андре Бофр в «Полях сражений в 1980-х», только «в частях света, еще не покрытых ядерным устрашением», война еще возможна, и даже эта «обычная война», несмотря на свои ужасы, уже фактически ограничена постоянной угрозой эскалации в ядерную войну (цит. по: *Calder N.* Op. cit. P. 3).

[4] «Отчет с железной горы» (Report from Iron Mountain. New York, 1967) — сатира на способ мышления RAND Corporation и других аналитических центров (*think tanks*); ее «робкая попытка заглянуть за край мирного времени», возможно, ближе к реальности, чем большинство «серьезных» исследований. Ее главный тезис — что война настолько принципиальна для функционирования нашего общества, что мы не рискнем ее отменить,

этому окончательному арбитру в международных делах на политической сцене до сих пор нет. Не был ли прав Гоббс, когда говорил: «Договоры без меча — это просто слова?»

И маловероятно, что такая замена появится, до тех пор пока отождествляются национальная независимость, т.е. свобода от иностранного господства (*rule*), и государственный суверенитет, т.е. претензия на ничем не сдержанную и неограниченную власть (*power*) в международных делах. (Соединенные Штаты Америки входят в небольшое число стран, где надлежащее разделение независимости и суверенитета возможно по крайней мере теоретически, поскольку такое разделение не будет угрожать самим основам американской республики. Согласно американской конституции, международные договоры составляют неотъемлемую часть федерального законодательства и — как заметил в 1793 году судья Джеймс Уилсон — «конституции Соединенных Штатов понятие суверенитета совершенно неведомо». Но времена столь трезвомыслящего и горделивого отстранения от традиционного языка и концептуальной политической схемы европейского национального государства давно прошли; наследие Американской революции забыто, и американское правительство к добру или к худу сделалось наследником Европы, словно унаследовав свое родовое достояние, не ведая, увы, о том факте, что упадку европейской мощи предшествовало и сопутствовало политическое банкротство — банкротство

если только не отыщем еще более человекоубийственных способов решать наши проблемы, — шокирует лишь тех, кто забыл, что кризис с безработицей в период Великой депрессии был разрешен только с началом Второй мировой войны, или тех, кому удобнее не замечать или преуменьшать масштабы современной скрытой безработицы.

национального государства и его концепции суверенитета.) То, что война до сих пор остается *ultima ratio* [последним доводом], продолжением политики насильственными средствами в отношениях между неразвитыми странами, не может служить аргументом против ее устарелости, и не может служить утешением тот факт, что только малые страны без ядерного и биологического оружия по-прежнему могут позволить себе воевать. Ни для кого не секрет, что пресловутое «случайное событие» [которое станет поводом к началу ядерной войны] скорее всего произойдет именно в тех частях планеты, где древняя максима «у победы нет альтернативы» по-прежнему близка к истине.

При таких обстоятельствах действительно мало что может вызвать больший страх, чем неуклонно растущий в последние десятилетия авторитет научно-ориентированных экспертов в правительственных совещаниях. Беда не в том, что они достаточно хладнокровны, чтобы «помыслить немыслимое», но в том, что они не мыслят. Вместо того чтобы заниматься этой старомодной некомпьютеризируемой деятельностью, они рассчитывают последствия неких гипотетически возможных конфигураций, не имея, однако, возможности проверить свои гипотезы на реальных фактах. Логический изъян в этих гипотетических сценариях будущего всегда один и тот же: то, что вначале предстает как гипотеза — с подразумеваемыми альтернативами или без оных, в зависимости от степени изощренности сценария, — мгновенно, обычно после нескольких абзацев, превращается в «факт», который затем порождает целую цепочку таких же не-фактов, и в результате чисто спекулятивный характер всего построения оказывается забыт. Незачем

говорить, что это не наука, а лженаука — или, если воспользоваться определением Ноама Хомского, «отчаянная попытка социальных и бихевиористских наук имитировать внешние признаки наук, действительно обладающих значительным интеллектуальным содержанием». И (как недавно указал Ричард Н. Гудвин в обзорной статье, обладавшей редким качеством — умением вскрывать «бессознательный юмор», характерный для многих напыщенных лженаучных теорий) самым очевидным и «самым глубоким возражением против этой разновидности стратегической теории служит не ее малая полезность, а ее опасность, так как она может убедить нас в том, что у нас есть понимание событий и контроль над их ходом, которых у нас на самом деле нет»[5].

События — это, по определению, такие происшествия (*occurrences*), которые прерывают рутинные процессы и рутинные процедуры; только в мире, где никогда не происходит ничего существенного, могут сбыться видения футурологов. Предсказания будущего — всегда лишь проекции нынешних автоматических процессов и процедур, т.е. тех происшествий, которые предположительно произойдут, если люди не будут действовать и если не случится ничего непредвиденного; каждое действие, к добру или к худу, и каждая случайность (*accident*) неизбежно разрушают всю схему, в рамках которой существует предсказание и внутри которой оно находит свои данные. (К счастью, по-прежнему верно сделанное мимоходом замечание Прудона:

[5] Цит. по: *Chomsky N.* American Power and the New Mandarines. New York: Pantheon Books, 1969; *Goodwin R.* Review of Thomas C. Schelling "Arms and Influence" (Yale, 1966) // The New Yorker. 1968. February 17.

«плодовитость непредвиденного далеко превосходит предусмотрительность государственного деятеля». Еще с большей очевидностью она превосходит расчеты эксперта.) Называть такие непредвиденные, непредсказанные и непредсказумые происшествия (*happenings*) «случайными событиями» (*random events*) или «последними спазмами прошлого», обрекая их на незначительность или на пресловутую «свалку истории», — это самый старинный прием предсказательского ремесла; прием этот, несомненно, помогает теоретической стройности, но лишь ценой дальнейшего удаления теории от реальности. Опасность состоит не только в правдоподобии этих теорий, поскольку они действительно берут свои данные из распознаваемых текущих тенденций, но и в том, что благодаря своей внутренней связности они оказывают гипнотический эффект — они усыпляют наш здравый смысл, который есть не что иное, как наш ментальный орган, предназначенный воспринимать и понимать реальность и фактичность и взаимодействовать с ними.

Никто из думавших об истории и политике не может не сознавать огромную роль, которую насилие всегда играло в человеческих делах, и на первый взгляд даже удивительно, что насилие так редко делалось предметом особого рассмотрения[6]. (В последнем издании энциклопедии социальных наук «насилие» даже не заслужило отдельной статьи.) Из этого видно, насколько насилие и его произвольность принимались за данность и потому оставались в пренебрежении; никто не изучает и не ставит под вопрос то,

[6] Разумеется, существует обширная литература о войнах и видах войны, но она посвящена орудиям насилия, а не насилию как таковому.

что всем очевидно. Те же, кто не видел в человеческих делах ничего кроме насилия и был убежден, что они «всегда случайны, несерьезны, не точны» (Ренан) или что Бог всегда на стороне больших батальонов, ничего сверх этого ни о насилии, ни об истории уже сказать не могли. Всякий, кто в хрониках прошлого искал хоть какой-то смысл, был чуть ли не вынужден рассматривать насилие как маргинальное явление. Будь то Клаузевиц, назвавший войну «продолжением политики другими средствами», или Энгельс, назвавший насилие «ускорителем экономического развития»[7], акцент делался на политической или экономической непрерывности, на непрерывности процесса, который остается детерминирован тем, что предшествовало акту насилия. Поэтому исследователи международных отношений до недавних пор считали аксиомой, что «военное решение, не соответствующее глубинным культурным источникам национальной мощи, не может быть стабильным», или что «всякий раз, когда властная структура страны противоречит ее экономическому развитию», терпит поражение политическая власть с ее средствами насилия[8].

Сегодня все эти старые истины об отношениях между войной и политикой или о насилии и власти стали неприменимы. За Второй мировой войной последовал не мир, а холодная война и создание военно-промышленно-профсоюзного комплекса. Сегодня намного правдоподобнее, чем принадлежащие XIX веку формулы Энгельса или Клаузевица, звучат слова о «приоритете военного потенциала как

[7] *Engels F.* Op. cit. Part II, ch. 4 [*Энгельс Ф.* Указ. соч. С. 179–189].
[8] *Wheeler H.* The Strategic Calculators // Calder N. Op. cit. P. 107; *Engels F.* Op. cit.

главной структурирующей силы в обществе» или утверждения, что «экономические системы, политические философии и правовые системы обслуживают и расширяют военную систему, но не наоборот», или выводы, что «война сама по себе является базовой социальной системой, внутри которой конфликтуют или сотрудничают вторичные способы социальной организации». Еще более убедительным, чем простая инверсия, предложенная анонимным автором «Отчета с железной горы», — что уже не война является «продолжением дипломатии, или политики, или достижения экономических целей», а мир есть продолжение войны другими средствами, — еще более убедительным является фактическое развитие военных технологий. По словам русского физика Сахарова, «термоядерная война не может рассматриваться как продолжение политики военными средствами (по формуле Клаузевица), а является средством всемирного самоубийства»[9].

Более того, мы знаем, что «небольшое количество оружия может за несколько мгновений уничтожить все прочие источники национальной власти»[10], что уже изобретено биологическое оружие, с помощью которого «небольшая группа индивидов... сможет опрокинуть стратегическое равновесие» и которое достаточно дешево и потому может производиться в «странах, не способных развить ядерные ударные силы»[11], что «через несколько лет» солдаты-роботы «полностью

[9] *Sakharov A.D.* Progress, Coexistence, and Intellectual Freedom. New York, 1968. P. 36 [*Сахаров А.Д.* Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе // Сахаров А.Д. Тревога и надежда. М., 2006. Т. 1. С. 77–78].

[10] *Wheeler H.* Op. cit.

[11] *Calder N.* The New Weapons // Calder N. Op. cit. P. 239.

вытеснят солдат-людей»[12] и что наконец в обычной войне бедные страны намного менее уязвимы, нежели великие державы, именно потому, что они «неразвиты», и потому, что в партизанских войнах техническое превосходство может «оказаться не сильным, а слабым местом»[13]. В сумме все эти неприятные новшества приводят к полному перевороту в отношениях между властью и насилием, предвещая в будущем переворот в отношениях между малыми и большими державами. Объем насилия в распоряжении конкретной страны скоро, возможно, уже не будет надежным показателем силы этой страны или надежной гарантией против разрушения со стороны существенно меньшей и более слабой державы. И здесь есть зловещее сходство с одной из древнейших интуиций политической науки — что власть (*power*) нельзя измерять в категориях богатства, что изобилие богатства может ослаблять власть, что богачи особенно опасны для власти и благосостояния республик. Эта интуиция хотя и была забыта, но не утратила своей значимости, особенно теперь, когда ее истина приобрела дополнительную значимость, став применима еще и к арсеналу насилия.

Чем более сомнительным и ненадежным инструментом становится насилие в международных отношениях, тем больше престижа и привлекательности оно приобретает во внутренних делах, особенно в вопросе революции. Интенсивная марксистская риторика новых левых совпадает с постоянным ростом совершенно немарксистской веры, провозглашенной Мао Цзэдуном, — веры в то, что «власть

[12] *Thring M. W.* Robots on the March // Ibid. P. 169.
[13] *Dedijer V.* The Poor Man's Power // Ibid. P. 29.

растет из дула винтовки». Разумеется, Маркс сознавал роль насилия в истории, но для него эта роль была второстепенна; не насилие, а противоречия внутри старого общества приводили это общество к гибели. Вспышки насилия предшествовали возникновению нового общества, но не были его причиной, и эти вспышки Маркс сравнивал с родовыми муками, которые предшествуют событию рождения, но конечно же его причиной не служат. В том же духе он рассматривал и государство — оно является инструментом насилия на службе правящего класса, но реальная власть правящего класса заключается не в насилии и не на насилии держится. Она определяется той ролью, которую этот правящий класс играет в обществе, или, точнее, его ролью в процессе производства.

Часто (иногда с сожалением) отмечалось, что под влиянием учения Маркса левое революционное движение отказалось от использования насильственных средств. «Диктатура пролетариата», в текстах Маркса откровенно репрессивная, должна была наступить лишь после революции и, подобно римской диктатуре, была рассчитана на строго ограниченный срок. Политические убийства, за исключением нескольких актов индивидуального террора, осуществленных небольшими группами анархистов, были прерогативой правых, тогда как организованные вооруженные восстания оставались специальностью военных. Левые пребывали в убеждении, «что всякие заговоры не только бесполезны, но и вредны. Они очень хорошо знают, что революции нельзя делать предумышленно и по произволу и что революции всегда и везде являлись необходимым следствием обстоятельств, которые совершенно

не зависели от воли и руководства отдельных партий и целых классов»[14].

Правда, в области теории было несколько исключений. Жорж Сорель, который в начале века попытался соединить марксизм с бергсоновской философией жизни (результат, хотя и на гораздо более низком уровне интеллектуальной изощренности, странно напоминает нынешний сартровский сплав экзистенциализма и марксизма), размышлял о классовой борьбе в военных категориях; однако в итоге он не предложил ничего более насильственного, чем знаменитый миф о всеобщей забастовке — сегодня об этой форме действия мы подумали бы как о принадлежащей к арсеналу ненасильственной политики. Но пятьдесят лет назад даже это скромное предложение принесло ему репутацию фашиста, несмотря на его энтузиастическое одобрение Ленина и русской революции. Сартр, который в предисловии к «Проклятьем заклейменным» Фанона заходит в прославлении насилия гораздо дальше, чем Сорель в своих знаменитых «Размышлениях о насилии», и дальше, чем сам Фанон, тезис которого Сартр хочет довести до логического вывода, по-прежнему говорит о «фашистских высказываниях Сореля». Отсюда видно, до какой степени Сартр не осознает свое фундаментальное расхождение с Марксом по вопросу насилия, особенно когда он утверждает, что «неукротимое насилие... это человек, заново творящий себя», что посредством «безумной ярости» «проклятьем

[14] Это раннее замечание Энгельса из рукописи 1847 года я цитирую по: *Barion J.* Hegel und die marxistische Staatslehre. Bonn, 1963 [*Энгельс Ф.* Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений: В 50 т. М., 1955. Т. 4. С. 331].

заклейменные» могут «стать людьми». Это мнение тем более примечательно, что сама идея человека, творящего себя, строго принадлежит традиции гегельянского и марксистского мышления; это самый фундамент всего левого гуманизма. Но, согласно Гегелю, человек «производит» себя посредством мышления[15], тогда как для Маркса, который перевернул «идеализм» Гегеля вверх ногами, эту функцию выполняет труд — человеческая форма метаболизма с природой. И хотя можно было бы утверждать, что все представления о человеке, творящем себя, объединяет бунт против самой фактичности человеческого удела (нет ничего более очевидного, чем то, что человек, как член вида или индивид, *не* обязан своим существованием самому себе) и что поэтому то, что объединяет Сартра, Маркса и Гегеля, существенней, чем [различие] тех конкретных занятий, посредством которых этот не-факт [творение человеком самого себя] предположительно должен произойти, все же нельзя отрицать, что такие сущностно мирные занятия, как мышление и труд, от любых дел насилия отделяет настоящая пропасть. «Застрелить европейца — значит поймать сразу двух зайцев... в итоге остаются мертвый человек и свободный человек», говорит Сартр в предисловии. Такой фразы Маркс никогда бы не написал[16].

Я процитировала Сартра, чтобы показать, что этот новый поворот к насилию в мышлении революционеров может остаться незамеченным даже для одного из их самых

[15] Весьма показательно, что Гегель в этом контексте говорит о *Sichselbstproduzieren* [самопроизводстве]: *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Hrsg. von J. Hoffmeister. Leipzig, 1938. P. 114 [*Гегель Г.Ф.В.* Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 2. С. 158].
[16] См. приложение I, с. 102.

показательных и внятных представителей[17], и это тем более примечательно, что речь очевидным образом не идет об операциях с абстрактным понятием, находящемся в ведении истории идей. (Перевернув «идеалистическую» идею (*concept*) мышления, можно прийти к материалистической идее (*concept*) труда; но невозможно прийти к понятию насилия.) Несомненно, у этого поворота есть своя собственная логика, но она проистекает из опыта, а любому из предыдущих поколений этот опыт был совершенно неведом.

Пафос и *élan* [порыв] новых левых, их, так сказать, чувствительность тесно связаны со зловещим самоубийственным развитием современных вооружений; это первое поколение, выросшее в тени атомной бомбы. От поколения родителей им достался опыт массивного вторжения уголовного насилия в политику: в школе и в университете они узнали о концлагерях и лагерях смерти, о геноциде и пытках[18], о массовом военном истреблении гражданских лиц, без которого уже невозможны современные военные операции, пусть даже ограниченные «обычными» вооружениями. Их первой реакцией было отвращение от любой формы насилия, почти автоматическое присоединение к политике ненасилия. За очень крупными успехами этого движения, особенно в сфере гражданских прав, последовало движение протеста против войны во Вьетнаме, которое остается важным фактором, определяющим общественное мнение в этой стране [США]. Но отнюдь не секрет, что с тех

[17] См. приложение II, с. 102.

[18] Ноам Хомский верно указывает в числе мотивов к открытому бунту отказ «занимать место рядом с „честными немцами“, которых мы все выучились презирать» (*Chomsky N.* Op. cit. P. 368).

пор положение изменилось, что теперь сторонники ненасилия перешли к обороне, и было бы пустословием заявлять, будто одни лишь «экстремисты» занимаются прославлением насилия и лишь они открыли (подобно алжирским крестьянам Фанона), что «только насилие результативно»[19].

Новых воинствующих активистов клеймили как анархистов, нигилистов, красных фашистов, нацистов и (намного более обоснованно) как «луддитов»[20], а студенты отвечали столь же бессодержательными ярлыками — «полицейское государство» или «скрытый фашизм позднего капитализма» и (намного более обоснованно) «общество потребления»[21]. Причиной их поведения объявлялись все виды

[19] *Fanon F.* The Wretched of the Earth [1961]. New York: Grove Press, 1968. P. 61. Я использую эту работу из-за ее большого влияния на нынешнее поколение студентов. Однако сам Фанон относится к насилию с намного большим скепсисом, чем его поклонники. Похоже на то, что массовый читатель прочел только первую главу этой книги — «Относительно насилия». Фанон знает о «безраздельной и тотальной жестокости, которая, если ее немедленно не подавить, неизменно ведет к поражению движения в течение нескольких недель» (Ibid. P. 147).

Относительно недавней эскалации насилия в студенческом движении см. поучительный цикл статей «Gewalt» в немецком еженедельнике Der Spiegel (1969. February 10 и далее); в том же журнале см. цикл статей «Mit dem Latein am Ende» (Ibid. 1969. № 26–27).

[20] См. приложение III, с. 104.

[21] Последний из этих эпитетов имел бы смысл, если бы понимался описательно (а не оценочно). Однако за ним стоит иллюзорная идея Маркса об обществе свободных производителей, об освобождении производительных общественных сил. На самом же деле такое освобождение осуществляется не с помощью революций, как думал Маркс, а с помощью науки и технологии. Более того, это освобождение оказалось не ускорено, а серьезно замедлено во всех странах, переживших революцию. Иначе говоря, за студенческим обличением потребления стоит идеализация производства, а вместе с ней — архаичное обожествление производительности и творчества. «Радость разрушения — это творческая радость» — это действительно так, если верить, что «радость труда» производительна; разрушение — это чуть ли не единственный оставшийся «труд», который можно совершить с помощью простых орудий и без

социальных и психологических факторов: избыток попустительства при их воспитании в Америке и взрывная реакция на избыток авторитета в Германии и Японии, нехватка свободы в Восточной Европе и избыток свободы на Западе, катастрофическая нехватка рабочих мест для молодых социологов во Франции и сверхизобилие вакансий почти во всех областях деятельности в США. Все эти факторы кажутся достаточно убедительными на местном уровне, но наглядно опровергаются тем фактом, что студенческий бунт есть феномен глобальный. Об общем социальном знаменателе этого движения речи быть не может, но невозможно не признать, что психологически это поколение повсеместно отличается отвагой, поразительной волей к действию и не менее поразительной уверенностью в возможности перемен[22]. Однако эти качества не являются причинами [бунтов], и если спросить, что же на самом деле привело к этому — совершенно непредвиденному — развитию событий

помощи машин, хотя машины проделали бы эту работу, конечно, намного более эффективно.

[22] Эта жажда действия особенно заметна в небольших по масштабу и сравнительно безобидных предприятиях. Студенты успешно выступили против руководства кампуса, которое платило обслуживающему персоналу кафе, зданий и территории университета меньше законного минимума. В число таких предприятий следует включить и решение студентов Беркли присоединиться к борьбе за превращение пустующего участка, принадлежащего университету, в «народный парк», хотя оно и привело к самой жесткой за все последнее время реакции со стороны властей. Судя по инциденту в Беркли, кажется, именно такие «неполитические» действия заставляют студенческую массу сплотиться вокруг радикального авангарда. «Во время студенческого референдума, на котором была достигнута самая большая явка в истории студенческого голосования, 85% (из почти 15 тысяч) голосов было отдано за использование этого участка» как народного парка. См. превосходный репортаж: *Wolin Sh., Schaar J.* Berkeley: The Battle of People's Park // New York Review of Books. 1969. June 19.

в университетах по всему миру, то было бы нелепо игнорировать самый очевидный и, возможно, самый влиятельный фактор, не имеющий к тому же ни прецедентов, ни аналогий, а именно тот простой факт, что технологический «прогресс» так часто ведет прямиком к катастрофе[23], что науки, преподаваемые этому поколению, кажется, не только не способны исправить катастрофические последствия собственных технологий, но и достигли в своем развитии такой стадии, когда «нельзя сделать практически ничего, что нельзя было бы превратить в войну»[24]. (Разумеется, для сохранения университетов, которые, по словам сенатора Фулбрайта, предают общественное доверие, как только становятся зависимы от исследовательских проектов, финансируемых правительством[25], нет ничего важнее, нежели строго соблюдаемая отстраненность от имеющих военную направленность исследований и всех сопутствующих проектов; но было бы наивно надеяться, что такая отстраненность изменит природу современной науки или помешает военным усилиям, и так же наивно было бы отрицать, что ограничения, к которым приведет такая отстраненность, вполне могут иметь следствием снижение университетских стандартов[26]. Единственное следствие, которого бы не возымела, скорее всего, такая отстраненность, — это полное прекращение федерального финансирования; поскольку,

[23] См. приложение IV, с. 105.
[24] Так считает Джером Леттвин из MIT; см.: New York Times Magazine. 1969. May 18.
[25] См. приложение V, с. 106.
[26] Непрерывное перетекание фундаментальных исследований из университетов в промышленные лаборатории весьма значительно и подтверждает наш тезис.

как недавно отметил Джером Леттвин из MIT, «правительство не может себе позволить не финансировать нас»[27] равно как и университеты не могут себе позволить отказ от федерального финансирования; но это значит всего лишь, что университеты «должны научиться фильтровать финансовую поддержку» (Генри Стил Коммаджер) — трудная, но не невыполнимая задача в свете огромного увеличения власти университетов в современном обществе.) Короче говоря, явно непреодолимое распространение техники и машин не просто угрожает некоторым классам безработицей — оно угрожает существованию целых стран и, возможно, всего человечества.

Вполне естественно, что новое поколение острее сознает возможность конца света, чем те, «кому за тридцать», не потому, что оно моложе, но потому, что [осознание этой возможности] стало для этого поколения первым формирующим переживанием. (То, что для нас всего лишь «проблемы», «встроено в плоть и кровь молодежи»[28].) Если задать представителю этого поколения два простых вопроса: «Каким бы ты хотел видеть мир через пятьдесят лет?» и «Какой бы ты хотел видеть свою жизнь через пять лет?» — ответы чаще всего будут начинаться с оговорок: «при условии, что мир еще будет существовать» и «при условии, что я буду еще жив». По словам Джорджа Уолда, «мы столкнулись с поколением, которое отнюдь не уверено в том, что у него есть будущее»[29], поскольку будущее, как говорит Спендер, — это «бомба

[27] Ibid.
[28] *Spender S.* The Year of the Young Rebels. New York, 1969. P. 179.
[29] New Yorker. 1969. March 22.

с часовым механизмом, спрятанная в настоящем». На часто задаваемый вопрос «кто они, люди нового поколения?» — хочется ответить: «те, кто слышит тиканье этого механизма». А на другой вопрос: «А кто же отвергает это поколение?» — можно было бы ответить: «те, кто не видит или отказываются видеть вещи как они есть».

Студенческий бунт — это глобальный феномен, но его проявления, конечно, сильно различаются от страны к стране, а часто и от университета к университету. Это особенно верно относительно практики насилия. Насилие остается по большей части вопросом чисто теоретическим и риторическим там, где столкновение поколений не сопровождается столкновением ощутимых групп интересов. Как известно, именно такое столкновение групп интересов имело место в Германии, где штатные преподаватели были заинтересованы в избытке студентов на лекциях и семинарах. В Америке студенческое движение проводило, по сути, ненасильственные демонстрации: захваты административных зданий, сидячие забастовки и так далее — и делалось всерьез радикальным лишь в ответ на вмешательство и жестокость полиции. Серьезное насилие вышло на сцену лишь с приходом в кампусы движения Black Power. Студенты-негры, большинство которых было принято не по академическим заслугам, представляли и организовывали себя как группу интересов, а именно как представителей черной общины. Интересы их заключались в снижении академических стандартов. Они были более осмотрительны, чем белые бунтовщики, но с самого начала (даже до инцидентов в Корнельском университете и Сити-колледже в Нью-Йорке) было ясно, что для них

насилие — это вопрос не теоретический и не риторический. Более того, если студенческий бунт в западных странах нигде не может рассчитывать на народную поддержку за пределами университетов и, как правило, сталкивается с открытой враждебностью, едва лишь прибегнет к насильственным средствам, то за словесным или настоящим насилием черных студентов стоит крупное меньшинство негритянской общины[30]. Действительно, черное насилие можно понять по аналогии с профсоюзным насилием, имевшим место в Америке на одно поколение раньше; и хотя, насколько мне известно, только Стоутон Линд провел эксплицитную аналогию между профсоюзными бунтами и студенческим бунтом[31], кажется, что университетские власти — с их странной склонностью уступать скорее негритянским требованиям, даже откровенно глупым и возмутительным[32], чем бескорыстным и обычно высокоморальным требованиям белых бунтовщиков, — также мыслят в этих категориях и чувствуют себя комфортнее, сталкиваясь с интересами в сопровождении насилия, чем когда речь идет о ненасильственной «демократии участия». Уступчивость университетских властей перед требованиями черных часто объясняют «чувством вины» белого сообщества; я считаю более вероятным объяснением то, что и преподавательский состав, и советы попечителей, и администрация полусознательно согласны с очевидной истиной из официального «Отчета о насилии в Америке»: «Сила и насилие могут с большей вероятностью оказаться

[30] См. приложение VI, с. 107.
[31] См. приложение VII, с. 108.
[32] См. приложение VIII, с. 108.

успешными техниками социального контроля и внушения, когда за ними стоит широкая народная поддержка»[33].

У нового — неоспоримого — культа насилия в студенческом движении есть примечательная особенность. Если риторика новых активистов очевидно вдохновлена Фаноном, то их теоретические аргументы не содержат обычно ничего, кроме мешанины из всевозможных марксистских объедков. И это не может не поражать всякого, кто хоть когда-нибудь читал Маркса или Энгельса. Кто способен назвать марксистской идеологию, которая возлагает свои надежды на «бесклассовых бездельников», верит, что «в люмпенпролетариате бунт найдет свой городской авангард», и надеется, что «путь народу озарят гангстеры»?[34] Сартр с его всегдашней словесной удачливостью нашел формулу для этой новой веры. «Насилие, — считает он теперь, опираясь на книгу Фанона, — подобно копью Ахилла, может лечить раны, им же нанесенные». Будь это правдой, месть стала бы панацеей от большинства наших недугов. Этот миф более абстрактен и дальше отстоит от реальности, чем миф Сореля о всеобщей забастовке. Он достоин худших риторических эксцессов самого Фанона — таких как «голод с достоинством лучше хлеба в рабстве». Чтобы опровергнуть это утверждение, не требуется ни истории, ни теории: его ложность очевидна самому поверхностному наблюдателю процессов, идущих в человеческом организме. Но если бы Фанон сказал, что хлеб с достоинством лучше пирожного в рабстве, то пропал бы риторический пуант.

[33] См. отчет Национальной комиссии по выяснению причин и предотвращению насилия (New York Times. 1969. June 6).
[34] *Fanon F.* Op. cit. P. 69, 129, 130.

Когда читаешь безответственные высокопарные заявления такого рода (а процитированные мною достаточно показательны за вычетом того, что Фанону лучше, нежели большинству подобных авторов, удается сохранить контакт с реальностью) и рассматриваешь их в свете того, что мы знаем об истории бунтов и революций, то хочется не придавать им значения и объяснять их преходящим умонастроением или невежеством и благородными чувствами людей, которые столкнулись с беспрецедентными событиями и новшествами, не имея средств для их осмысления, и потому воскрешают те мысли и чувства, от которых Маркс надеялся избавить революцию раз и навсегда. Кто когда-нибудь сомневался в том, что жертвы насилия мечтают о насилии, что угнетенные мечтают о дне, когда они сами окажутся на месте угнетателей, что бедняки мечтают о богатствах богачей, что гонимые мечтают о том, чтобы сменить «роль дичи на роль охотника», и что последние мечтают о царстве, где «последние будут первыми, а первые последними»?[35] Суть дела, как понял Маркс, в том, что эти мечты никогда не сбываются[36]. Редкость рабских бунтов и восстаний обездоленных и попранных общеизвестна; в немногих случаях, когда они все-таки происходили, это была именно та «безумная ярость», которая превращала эти мечтания во всеобщий кошмар. И ни разу, насколько мне известно, сила этих «вулканических» взрывов, не была, как думает Сартр, «равна оказываемому на них давлению». Отождествлять движения национального освобождения с подобными взрывами —

[35] *Fanon F.* Op. cit. P. 37ff., 53.
[36] См. приложение IX, с. 109.

значит предрекать их крах, не говоря уже о том факте, что их маловероятная победа привела бы к изменению не мира или системы, но только к смене лиц. Наконец, полагать, будто существует такая вещь, как «единство третьего мира», которому можно адресовать новый призыв эпохи деколонизации: «Жители всех неразвитых стран, объединяйтесь!» (Сартр), — значит воспроизводить худшие иллюзии Маркса в колоссально увеличенном масштабе и с намного меньшими основаниями. Третий мир — это не реальность, а идеология[37].

Остается вопрос, почему столь многие из новых проповедников насилия не осознают своего решительного расхождения с учением Карла Маркса или, говоря иными словами, почему они так упрямо цепляются за идеи и доктрины, которые не только были опровергнуты фактическим развитием, но явно несовместимы с их собственной политикой. Единственный позитивный политический лозунг, выдвинутый новым движением, — призыв к «демократии участия», нашедший отклик по всей планете и составляющий самый важный общий знаменатель бунтов на Востоке и на

[37] Студенты, угодившие между двумя сверхдержавами и равно разочарованные Востоком и Западом, «неизбежно увлекаются некоей третьей идеологией — от Китая Мао Цзэдуна до Кубы Фиделя Кастро» (*Spender S.* Op. cit. P. 92). Их призывы к Мао, Кастро, Че Геваре и Хо Ши Мину подобны псевдорелигиозным заклинаниям, обращенным к спасителям из иного мира; они бы молились и на Тито, если бы Югославия была более отдаленной и труднодоступной. Иначе обстоит дело с движением Black Power; его идеологическая приверженность несуществующему «единству третьего мира» — это не просто романтическая чепуха. Они очевидно заинтересованы в дихотомии черных и белых; но и это конечно же чистейший эскапизм — бегство в мир мечты, в котором негры будут составлять подавляющее большинство мирового населения.

Западе, — происходит из лучшего, что есть в революционной традиции, — из системы Советов, вечно терпящего поражение, но единственного подлинного результата всех революций начиная с XVIII века. Но никакой отсылки к этой цели ни на словах, ни по существу нельзя найти в учениях Маркса и Ленина, которые оба, напротив, стремились к обществу, в котором необходимость в публичном действии и в участии в публичных делах «отмерла бы»[38] вместе с государством. Новое левое движение из-за своей странной робости в теоретических вопросах (составляющей примечательный контраст с его отвагой на практике) оставило этот лозунг на стадии декламации — его довольно непродуманно выдвигают как против западной представительной демократии, которая даже свою представительную функцию вот-вот уступит огромным партийным машинам, «представляющим» не членов партии, а ее функционеров, так и против восточных однопартийных бюрократий, которые участие исключают в принципе.

Еще более удивителен в этой странной верности прошлому тот факт, что новые левые очевидно не осознают, до какой степени моральный характер современного

[38] Кажется, что в подобной непоследовательности можно упрекнуть и самих Маркса и Ленина. Разве Маркс не прославлял Парижскую коммуну 1871 года и разве Ленин не хотел отдать «всю власть советам»? Но для Маркса Коммуна была не более чем переходным органом революционного действия, «орудием ниспровержения тех экономических устоев, на которых зиждется... классовое господство» (*Marx K., Engels F.* The Civil War in France // Marx K., Engels F. Selected Works. London, 1950. Vol. I. P. 474, 440 [*Маркс К.* Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений: В 50 т. М., 1960. Т. 17. С. 346]), и Энгельс верно отождествлял ее со столь же переходной «диктатурой пролетариата». Случай Ленина более сложный; однако именно Ленин выхолостил советы и отдал всю власть партии.

бунта (а этот характер сейчас повсеместно признан[39]) не совместим с их марксистской риторикой. Действительно, самая поразительная черта этого движения — это его бескорыстие; Питер Стейнфельс в замечательной статье о «Французской революции 1968 года» в Commonweal (от 26 июля 1968-го) был совершенно прав, когда писал: «Подходящим покровителем для этой культурной революции мог бы стать Пеги с его презрением к мандаринам Сорбонны и с его формулой „либо социальная революция будет моральной, либо ее не будет"». Разумеется, любое революционное движение возглавляли люди бескорыстные, руководимые состраданием или страстью к справедливости, и это конечно же верно и по отношению к Марксу и Ленину. Но Маркс, как мы знаем, фактически наложил запрет на подобные «эмоции» (когда сегодняшний истеблишмент отвергает моральные доводы как «сентиментальность», он оказывается гораздо ближе к марксистской идеологии, чем бунтари) и решил проблему «бескорыстия» вождей с помощью следующей идеи: эти вожди составляют авангард человечества и воплощают фундаментальную потребность

[39] «Их революционная идея, — утверждает Спендер, — это моральная страсть» (*Spender S.* Op. cit. P. 114). Ноам Хомский приводит факты: «Факт в том, что большинство из тысячи призывных карточек и других документов, возвращенных в Министерство юстиции к 20 октября 1967 года, поступило от людей, которые могли избежать военной службы, но решили разделить судьбу менее привилегированных» (*Chomsky N.* Op. cit. P. 368). То же самое верно относительно любых демонстраций против призыва в университетах и колледжах. Похожая ситуация сложилась и в других странах. Der Spiegel, например, описывает тяжелые и часто унизительные условия труда лаборантов в Германии: «В свете таких условий вызывает настоящее удивление то, что лаборанты не выступают в первых рядах радикалов» (1969. Juni 23. S. 58). Всюду одна и та же история: заинтересованные группы не присоединяются к бунтарям.

человеческой истории[40]. И все же эти вожди должны были первым делом солидаризоваться с нетеоретическими, земными потребностями рабочего класса и отождествиться с ним — лишь это могло дать им прочную опору за пределами общества (*society*). И именно ее с самого начала не хватало современным бунтарям, и они так и не смогли ее найти несмотря на отчаянные поиски союзников за пределами университетов. Враждебность рабочих к бунтующим студентам во всех странах хорошо засвидетельствована[41], а в США полный провал всякого сотрудничества бунтующих студентов с движением Black Power, принадлежащие к которому студенты прочнее укоренены в собственной общине и потому обладают более выигрышной переговорной позицией внутри университетов, стал самым горьким разочарованием для белых бунтарей. (Было ли разумно со стороны людей из Black Power отказываться от роли пролетариата для «бескорыстных» вождей другого цвета кожи — это другой вопрос.) А в Германии, колыбели молодежного движения, группа студентов предложила включить в свои ряды «все организованные молодежные группы»[42]. Нелепость этого предложения очевидна.

Не могу сказать определенно, каким в итоге окажется объяснение этой непоследовательности, но предполагаю, что глубинная причина того, что новые левые так хранят

[40] См. приложение X, с. 109.

[41] Чехословакия кажется исключением. Однако реформы, за которые студенты боролись в первых рядах, были поддержаны всей нацией, без всяких классовых различий. Говоря по-марксистски, тамошние (и, вероятно, всех восточноевропейских стран) студенты располагают не слишком малой, а слишком большой поддержкой общества (*community*), чтобы соответствовать марксистской схеме.

[42] См. интервью с Кристофом Эманном: Der Spiegel. 1969. Februar 10.

верность типичной для XIX века доктрине, как-то связана с идеей Прогресса, с нежеланием расстаться с той идеей, которая соединяла либерализм, социализм и коммунизм в «левое движение», но нигде не достигала такой степени убедительности и изощренности, какую мы находим в трудах Карла Маркса. (Непоследовательность всегда была ахиллесовой пятой либеральной мысли, которая сочетала неуклонную верность Прогрессу с не менее упорным отказом поклоняться Истории в марксистском или гелелевском понимании, которое одно только и способно идею Прогресса обосновать и оправдать.)

Идея, будто существует прогресс человечества как целого, до XVII века была неизвестна, среди *hommes des lettres* [литераторов] XVIII века превратилась практически в общее мнение, а в XIX сделалась почти универсально принятым догматом. Но первоначальную идею и ее финальную стадию разделяет решающее различие. XVII век (в этом отношении лучше всего представленный Паскалем и Фонтенелем) понимал прогресс как накопление знаний в течение веков, а для XVIII века это слово означало «воспитание человечества» (*Erziehung des Menschengeschlechts* Лессинга), цель которого совпадает с совершеннолетием человека. Прогресс не считался неограниченным, и даже бесклассовое общество Маркса, понятое как царство свободы, которое могло бы стать концом истории и которое часто интерпретируется как секуляризация христианской эсхатологии или иудейского мессианизма, еще несет на себе отпечаток века Просвещения. Однако начиная с XIX века все подобные ограничения исчезли. Теперь, говоря словами Прудона, движение стало «le fait primitif»

[«изначальным фактом»] и «вечны только законы движения». У этого движения нет ни начала, ни конца: «Le mouvement est; voilà tout!» [«Движение есть — вот и всё!»]. А относительно человека можно сказать лишь одно: «Мы рождаемся способными к совершенствованию, но никогда не будем совершенны»[43]. Заимствованная у Гегеля идея Маркса, будто всякое общество несет в себе зародыш своего преемника так же, как всякий живой организм несет в себе зародыш своего потомства, — это действительно не только самая остроумная, но также и единственно возможная концептуальная гарантия для вечной непрерывности исторического прогресса; а поскольку предполагается, что прогресс этот движется посредством столкновений антагонистических сил, то становится возможным интерпретировать любой «регресс» как необходимое, но временное отступление.

Разумеется, гарантия, в конечном счете основанная всего лишь на метафоре, — не самый прочный фундамент для построения доктрины, но эту черту марксизм, увы, разделяет со множеством других философских доктрин. Однако у него есть огромное преимущество, которое станет ясно, как только мы сравним его с другими концепциями истории, такими как «вечное возвращение», расцвет и упадок империй, случайная последовательность принципиально несвязанных событий, — все эти концепции можно подтвердить фактами и доказательствами, но ни одна

[43] *Proudhon P.-J.* Philosophie du progrès [1853]. Paris, 1946. P. 27–30, 49; *Idem.* De la justice [1858]. Paris, 1930. Vol. I. P. 238. См. также: *Harbold W.H.* Progressive Humaity: in the Philosophy of P.-J. Proudhon // Review of Politics. 1969. January.

из них не может гарантировать непрерывность линейного времени и непрерывный исторический прогресс. А единственный конкурент марксизма в этой области — античная идея золотого века, лежащего в самом начале, — предполагает довольно неприятный вывод о непременном непрерывном упадке. Конечно, у той ободряющей идеи, что нам достаточно просто двигаться в будущее (а это мы в любом случае вынуждены делать), чтобы обрести лучший мир, есть и кое-какие грустные стороны. Имеется прежде всего тот простой факт, что всеобщее будущее человечества ничего не может предложить индивидуальной жизни, чье единственное достоверное будущее — это смерть. А если этого не учитывать и думать лишь в общих категориях, то имеется очевидный аргумент против прогресса, заключающийся в том, что, по словам Герцена, «человеческое развитие — это форма хронологической несправедливости, поскольку потомки могут пользоваться трудами предшественников, не платя ту же цену»[44], или, по словам Канта, «всегда удивляет то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании»[45].

[44] Слова Александра Герцена цитируются [в обратном переводе с английского] по: *Berlin I.* Introduction // Venturi F. Roots of Revolutions. New York, 1966.

[45] *Kant I.* Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent // The Philosophy of Kant. New York, Modern Library, 1949 [*Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 10].

Однако эти недостатки, на которые редко обращают внимание, вполне перевешиваются огромным преимуществом: прогресс не только объясняет прошлое, не разрывая временно́го континуума, но и может служить руководством для действия в направлении будущего. Именно это открыл Маркс, перевернув Гегеля с головы на ноги: он переменил направление взгляда историка: вместо того чтобы смотреть в прошлое, он теперь мог уверенно смотреть в будущее. Прогресс дает ответ на тревожный вопрос: а что нам теперь делать? Ответ на простейшем уровне гласит: давайте то, что у нас сейчас есть, разовьем во что-нибудь лучшее, большее и т.д. (Иррациональная, на первый взгляд, вера либералов в рост, столь характерная для всех сегодняшних политических и экономических теорий, связана именно с этой идеей.) На более сложном уровне, у левых, прогресс призывает нас развивать сегодняшние противоречия до заложенного в них синтеза. В обоих случаях нас уверяют, что ничего совершенно нового и полностью неожиданного случиться не может — ничего, кроме «необходимых» результатов того, что нам уже известно[46]. Как утешительно, что, говоря словами Гегеля, «не получается никакого другого содержания, кроме того, которое было налицо уже раньше»[47].

Нет нужды напоминать, что весь наш опыт в текущем столетии, которое постоянно сталкивало нас с абсолютно неожиданными вещами, вопиющим образом противоречит этим идеям и доктринам, сама популярность

[46] Превосходное обсуждение очевидных слабостей такой позиции см.: *Nisbet R.A.* The Year 2000 and All That // Commentary. 1968. June; раздраженные критические отклики см. в сентябрьском номере.

[47] *Hegel G.W.F.* Op. cit. P. 100 ff. [*Гегель Г.Ф.В.* Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 329].

которых, видимо, заключается в том, что они предлагают уютное — спекулятивное или псевдонаучное — убежище от реальности. Студенческий бунт, вдохновленный почти исключительно моральными соображениями, определенно входит в число абсолютно неожиданных событий этого столетия. Это поколение, воспитанное, подобно предыдущим, в разных — социальных и политических — изводах доктрины «своя рубашка ближе к телу», преподало нам урок относительно манипулирования — точнее, относительно его границ, — который нам не стоило бы забывать. Людьми можно «манипулировать» посредством физического принуждения, пыток или голода, а их мнение можно произвольно формировать с помощью сознательно организованной дезинформации, но не с помощью «25-го кадра», телевидения, рекламы или других психологических инструментов, допустимых в свободном обществе. К сожалению, опровержение теории посредством реальности всегда было занятием в лучшем случае долгим и рискованным. Приверженцы манипулирования — и те, кто излишне его боится, и те, кто возлагает на него надежды, — даже не замечают, что и сами становятся его жертвой. (Один из прекраснейших примеров того, как теории обнажают свою нелепость, имел место во время недавних событий вокруг Народного парка в Беркли. Когда полиция и национальная гвардия с ружьями, штыками наголо и слезоточивым газом, распыляемым с вертолетов, атаковала безоружных студентов, из которых мало кто «швырялся чем-либо опаснее бранных слов», некоторые гвардейцы открыто братались со своими «врагами», а один из них отбросил оружие и воскликнул: «Я больше не могу!» Почему же он это

сделал? В нашем просвещенном веке его поступок может объясняться лишь безумием: «Его отправили на психиатрическое обследование и поставили диагноз „подавленная агрессия“»[48].)

Прогресс — конечно же более серьезный и более сложный товар с современной ярмарки суеверий[49]. Иррациональная вера XIX века в неограниченный прогресс разделялась всеми главным образом благодаря поразительному развитию естественных наук, которые с начала современной эпохи действительно были «всеобщими» науками и потому могли рассчитывать на бесконечную задачу изучения бесконечной вселенной. Но то, что наука, пусть уже и не ограниченная конечностью Земли и ее природы, способна к бесконечному прогрессу, отнюдь не безусловно; а то, что строго научные исследования в гуманитарных науках, в так называемых *Geisteswissenschaften* [науках о духе], изучающих продукты человеческого духа, по определению должны иметь границы — это очевидно. Беспрестанные, бессмысленные требования оригинальных научных результатов в тех областях, где теперь возможна только эрудиция, приводят либо к незначительности результатов, к пресловутому знанию все большего и большего о все меньшем и меньшем, либо к развитию

[48] Этот эпизод без комментариев изложен в статье: *Wolin Sh., Shaar J.* Op. cit. См. также: *Barnes P.* An Outcry: Thoughts on Being Tear Gassed // Newsweek. 1969. June 2.

[49] Спендер сообщает, что французские студенты во время майских событий в Париже «категорически отказывались от идеологии „продуктивности“ [rendement], „прогресса“ и так называемых псевдосил» (*Spender S.* Op. cit. P. 45). В Америке до этого еще не дошло. Мы по-прежнему слышим везде разговоры о «прогрессивных» и «реакционных» силах, о «прогрессивной» и «репрессивной» толерантности и т.п.

псевдонауки, фактически разрушающей свой предмет[50]. Примечательно, что молодежный бунт в той мере, в какой его мотивы не были исключительно моральными или политическими, был прежде всего направлен против университетского культа наук, которые — как гуманитарные, так и естественные, хотя и по разным причинам, — оказались серьезно скомпрометированы в глазах студентов. И в самом деле, вполне невозможно, что и в тех и в других науках мы достигли поворотной стадии — стадии разрушительных последствий. Прогресс естественных наук не только перестал совпадать с прогрессом человечества (что бы это ни значило), но может даже привести к его — человечества — концу, равно как дальнейший прогресс гуманитарных наук может завершиться разрушением всего, что составляло для нас ценность этих наук. Иначе говоря, прогресс уже не может служить критерием, по которому мы оцениваем запущенные нами катастрофически быстрые процессы перемен.

Поскольку сейчас наша главная тема — насилие, я должна предостеречь против очень вероятного недоразумения. Когда мы смотрим на историю как на непрерывный хронологический процесс, прогресс которого неизбежен, то может показаться, что насилие в виде войн и революций — это единственное, что может этот процесс прервать. Если бы это было верно, если бы лишь практика насилия давала возможность прерывать автоматические процессы в сфере человеческих дел, то проповедники насилия одержали бы важную победу (насколько мне

[50] Блестящие примеры этих не просто ненужных, но вредных течений см.: *Wilson E.* The Fruits of the MLA. New York: New York Review, 1968.

известно, в теоретическом виде этот тезис никогда не формулировался, но мне кажется неоспоримым, что подрывная деятельность студентов в последние несколько лет фактически основана на этом убеждении). На самом же деле функция *всякого* действия — в отличие от *всего лишь поведения* — заключается в том, чтобы прерывать то, что иначе происходило бы автоматически и потому предсказуемо.

ГЛАВА ВТОРАЯ

На фоне вышеописанного положения дел я и хочу поставить вопрос о насилии в сфере политики. Это не просто; замечание Сореля шестидесятилетней давности: «Проблемы насилия по-прежнему остаются очень неясными»[51] — сегодня не менее верно, чем тогда. Я уже говорила о всеобщем нежелании относиться к насилию как к самостоятельному феномену и теперь должна уточнить это утверждение. Обратившись к дискуссиям о феномене власти, мы обнаружим, что среди политических теоретиков от левых до правых существует консенсус относительно того, что насилие — не более чем самое яркое проявление власти. «Любая политика — это борьба за власть; предельный вид власти — это насилие», — сказал К. Райт Милз, вторя определению государства, которое дал Макс Вебер: «Государство, равно как и политические союзы, исторически ему предшествующие, есть отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное (т.е. считающееся легитимным) насилие как

[51] *Sorel G.* Introduction to the First Publication [1906] // Sorel G. Reflections on Violence. New York: Collier Books, 1961. P. 60.

средство»[52]. Это консенсус довольно странный, поскольку приравнивание политической власти и «организованного насилия» осмысленно, только если соглашаться с марксовым пониманием государства как орудия угнетения в руках правящего класса. Поэтому обратимся к авторам, которые не верят, что политический организм и его законы и учреждения — это всего лишь принудительная надстройка, вторичное проявление каких-то глубинных сил. Обратимся, например, к Бертрану де Жувенелю, чья книга «Власть» — наверное, самое признанное и во всяком случае самое интересное рассуждение на эту тему в недавнее время. «Война предстает перед тем, кто наблюдает развитие и последовательную смену эпох, как важнейшая деятельность государства»[53]. Возникает естественный вопрос: не станет ли в таком случае конец войны концом государств? Не будет ли означать исчезновение насилия в отношениях между государствами конец власти (*power*)?

Ответ, видимо, будет зависеть от того, что мы понимаем под властью. А власть, по Жувенелю, — это инструмент господства (*rule*), каковое господство, как мы узнаем, обязано своим существованием «инстинкту доминирования (*domination*)»[54]. Мы сразу же вспоминаем слова Сартра

[52] *Mills C.* The Power Elite. New York, 1956. P. 171; см. параграф 1 книги М. Вебера «Политика как призвание и профессия» (1921) [*Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 646]. Видимо, Вебер осознавал свое согласие с левыми по этому вопросу. В этом контексте он цитирует реплику Троцкого в Брест-Литовске: «Всякое государство основано на насилии» и добавляет: «это в самом деле так».

[53] *Jouvenel B. de.* Power: The Natural History of its Growth [1945]. London, 1952. P. 122 [*Жувенель Б. де.* Власть: Естественная история ее возрастания. М., 2010. С. 195].

[54] Ibid. P. 93 [Там же. С. 150].

о насилии, когда читаем у Жувенеля, что «человек ощущает себя в большей мере человеком, когда он добивается признания, превращает других в орудия своей воли», и что это доставляет ему «несравненную радость»[55]. А Вольтер говорил, что «власть заключается в том, чтобы заставить других действовать по моей воле»; власть наличествует всякий раз, когда у меня есть возможность «настоять на своей воле вопреки чужому сопротивлению», говорил Макс Вебер, напоминая о том определении, которое Клаузевиц дал войне, — это «акт насилия, принуждающий противника поступать по нашему желанию». Слово «власть», говорит нам Штраус-Хупе, означает «власть человека над человеком»[56]. Вернемся к Жувенелю: «Приказывать и повиноваться — без этого нет Власти, а с этим все прочие атрибуты уже излишни... Вещь, без которой Власть невозможна, сущность Власти — Приказание»[57].

[55] Ibid. P. 110 [Там же. С. 178].

[56] См.: *Klausewitz K. von.* On War [1832]. New York, 1943. Ch. 1; *Strausz-Hupé R.* Power and Community. New York, 1956. P. 4; в той же работе приводятся слова Макса Вебера: «Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung deneigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen [Власть означает всякую возможность внутри какого-то социального отношения настоять на своей воле пусть даже вопреки чужому сопротивлению]».

[57] Я выбрала первые попавшиеся цитаты, поскольку в этом вопросе не имеет значения, к какому автору обращаться, — почти все говорят одно и то же. Лишь очень редко можно услышать голос, не поющий в унисон. Так, Р.М. Макайвер пишет: «Принудительная власть (*power*) — это отличительный признак государства, но не его сущность... Действительно, там нет государства, где нет подавляющей силы... Но применение силы не образует государства» (*McIver R.M.* The Modern State. London, 1926. P. 222–225). Насколько велика сила этой традиции, можно понять по попытке Руссо от нее уклониться. В поисках правительства, которое бы не господствовало (*government of no-rule*), он не нашел ничего лучше, чем «une forme d'association... par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même [некая форма ассоциации... посредством которой каждый, объединяясь со всеми, повинуется, однако, лишь самому себе]». Акцент на повиновении, а значит и на повелевании, остается неизменным.

Но если сущность власти заключается в действенном приказании, то нет большей власти, чем та, которая держится на штыке, и тогда трудно было бы решить, «чем распоряжение, отданное полицейским, отличается от отданного бандитом». (Эту цитату я взяла из очень важной книги «Понятие государства» Александра Пассерена д'Антрева — единственного известного мне автора, который осознает важность различения между насилием и властью. «Мы должны решить, можно ли — и в каком смысле можно — различать „власть" (*power*) и „силу" (*force*), чтобы определить, как факт использования силы в соответствии с законом меняет само качество этой силы и предъявляет нам совершенно иную картину человеческих отношений, поскольку сила, по одному тому, что она ограничена, перестает быть силой». Но даже это различение, самое тонкое и продуманное во всей литературе предмета, не доходит до сути дела. Власть, по Пассерену д'Антреву, — это «ограниченная или институциализированная сила». Иначе говоря, если процитированные выше авторы определяют насилие как самое яркое проявление власти, Пассерен д'Антрев определяет власть как некое смягченное насилие. В конечном счете все сводится к тому же самому[58].) Неужели все — от самых правых до самых левых, от Бертрана де Жувенеля до Мао Цзэдуна — согласны в таком важном вопросе политической философии, как природа власти?

[58] Книга Александра Пассерена д'Антрева «Понятие государства» впервые вышла на итальянском в 1962 году. Позднейшее английское издание (*Passerin d'Entreves A.* The Notion of the State: An Introduction to Political Theory. Oxford, 1967) — не просто перевод, а окончательная редакция книги, подготовленная самим автором. Цитаты взяты со с. 64, 70, 105.

С точки зрения наших традиций политической мысли эти определения имеют много ценного. Они не только происходят из старого понятия абсолютной власти, сопровождавшего возникновение суверенного европейского национального государства, самыми ранними и до сих пор величайшими глашатаями которого были и остаются Жан Боден во Франции XVI века и Томас Гоббс в Англии XVII века; эти определения совпадают и с терминами, которые, начиная с Древней Греции, использовались для определения форм правления (*government*) как господства (*rule*) человека над человеком — одного или немногих в монархии и олигархии, лучших или многих в аристократии и демократии. Сегодня нам следовало бы добавить новейшую и, возможно, самую чудовищную форму такого господства (*dominion*) — бюрократию, или власть сложносплетенной системы кабинетов, в которой никакие люди — ни один, ни лучшие, ни немногие, ни многие — не могут считаться ответственными и которую было бы правильно назвать господством (*rule*) Никого. (Если, в соответствии с традиционной политической мыслью, мы определяем тиранию как правительство (*government*), которое никому не подотчетно, то господство (*rule*) Никого, очевидно, оказывается самым тираническим из всех, поскольку при нем не остается ни одного человека, у которого можно было бы хотя бы потребовать ответа за содеянное. Именно такое положение дел, когда невозможно локализовать ответственность и идентифицировать врага, — одна из самых существенных причин современных бунтов и беспорядков по всему миру, их хаотичной природы и их опасной тенденции выходить из-под контроля и становиться бессмысленно агрессивными.)

Более того, удивительным образом эта античная терминология оказалась подтверждена и подкреплена благодаря присоединению иудео-христианской традиции и ее «представления о законе как о повелении». Эта концепция не была изобретена «политическими реалистами», а была результатом намного более раннего, почти непроизвольного обобщения божественных «заповедей», согласно каковому обобщению «простое соотношение повеления и послушания» достаточно для определения сущности закона[59]. Наконец, более современные научные и философские взгляды на природу человека дополнительно усилили эту правовую и политическую традицию. Многие недавние открытия врожденного инстинкта господства и врожденной агрессивности у человеческого вида сопровождались очень похожими философскими утверждениями. Согласно Джону Стюарту Миллю, «первый урок гражданственности [есть урок] повиновения», и он же говорит «о двух родах склонности <...> одна из которых — желание властвовать, другая — нежелание подчиняться чьей-либо власти»)[60]. Если бы мы доверяли нашему собственному опыту в этих вопросах, то мы знали бы, что инстинкт подчинения, горячее желание повиноваться и быть в подчинении (*ruled*) у какого-то сильного человека присутствует в человеческой психологии уж точно не меньше, чем воля к власти, и, возможно, имеет даже большее политическое значение. Старая пословица «умеешь подчиняться — сумеешь распоряжаться»

[59] *Passerin d'Entreves A.* Op. cit. P. 129.
[60] *Mill J.S.* Considerations on Representative Government [1861]. Indianapolis: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1958. P. 59, 65 [*Милль Д.С.* Рассуждения о представительном правлении. Челябинск, 2006. С. 61, 77, с изменениями].

(в том или ином варианте она, видимо, известна всем странам и всем эпохам[61]), возможно, приоткрывает психологическую истину — воля к власти и воля к подчинению взаимосвязаны. «Готовность подчиниться тирании» (если снова вспомнить Милля) отнюдь не всегда вызвана «крайней пассивностью». И наоборот, сильное нежелание повиноваться часто сопровождается столь же сильным нежеланием господствовать и повелевать. Если взглянуть на дело исторически, то античный институт рабовладельческого хозяйства с помощью психологии Милля объяснить было бы невозможно. Явная цель этого института заключалась в том, чтобы освободить граждан от бремени хозяйственных дел и позволить им вступить в публичную жизнь общины, в которой все равны; если бы и в самом деле не было ничего приятнее, чем повелевать и господствовать (*rule*), то хозяин ни за что не покинул бы свое домохозяйство.

Однако существует другая традиция и другая терминология — не менее древние и заслуженные. Когда город-государство Афины называет свою конституцию исономией или когда римляне называют свою форму правления *civitas*, они имеют в виду представление о власти и законе, которое не основано на отношениях приказа и повиновения и которое не отождествляет власть (*power*) и господство (*rule*) или закон и приказ. Именно к этим примерам обратились деятели революций XVIII века, когда, порывшись в античных архивах, установили такую форму правления — республику, в которой господство закона, опирающегося на власть

[61] *Wallace J.M.* Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. P. 88–89. Этой ссылкой я обязана любезности Грегори Дежардена.

народа, положило бы конец господству человека над человеком, которое они считали «формой правления, годной для рабов». Но и они, к сожалению, продолжали говорить о повиновении — на этот раз не людям, а закону; при этом на самом деле они имели в виду поддержку законов, на которые сообщество граждан дало свое согласие[62]. Подобная поддержка никогда не бывает беспрекословной и, с точки зрения гарантированности, никак не может сравниться с действительно «беспрекословным повиновением», которого можно добиться с помощью акта насилия, — тем повиновением, на которое может рассчитывать всякий преступник, когда отбирает у меня бумажник с помощью ножа или грабит банк с помощью пистолета. Институты страны наделяет властью именно народная поддержка, а эта поддержка — не что иное как продолжение того согласия, которое и создало эти законы. В условиях представительного правления предполагается, что народ господствует над теми, кто им управляет. Все политические институты — это проявления и овеществления власти; они костенеют и распадаются, как только их перестает поддерживать живительная власть народа. Именно это имел в виду Мэдисон, когда говорил, что «все правительства основаны на мнении» — тезис для разных форм монархии не менее истинный, чем для демократии. (Жувенель указывает, что «представление, что право большинства действует лишь при демократии, есть не что иное, как иллюзия. Король — один-единственный человек — скорее, чем какое-либо правительство, нуждается в широкой поддержке со стороны

[62] См. Приложение XI, с. 110.

общества»[63]. Даже тиран — единица, господствующая вопреки всем, — нуждается в помощниках в деле насилия, пусть их число будет и не велико.) Однако сила мнения, т.е. власть правительства, зависит от численности [тех, кто это мнение разделяет]: «[человеческий разум, подобно самому человеку, робок и осторожен, пока одинок, и обретает постоянство и уверенность] пропорционально числу тех, с кем объединен»[64], и потому, как открыл Монтескье, тирания — это самая насильственная и наименее полновластная из форм правления. Более того, одно из самых наглядных различий между властью и насилием состоит в том, что власть всегда нуждается в поддержке множества людей, тогда как насилие до определенного уровня может обходиться без такой поддержки, поскольку держится на орудиях (*implements*). Не ограниченное законами господство большинства, т.е. демократия без конституции, может быть весьма жестоким в подавлении прав меньшинств и весьма эффективным в заглушении протеста без всякого использования насилия. Но это не означает, что насилие и власть — одно и то же.

Предельная форма власти — это «все против одного», предельная форма насилия — это «один против всех». А последнее невозможно без инструментов. Поэтому очень неточно было бы утверждать (как часто делается), что ничтожное безоружное меньшинство с помощью насилия — криков, топота и так далее — успешно срывало лекции, в то время как подавляющее большинство голосовало

[63] *Jouvenel B. de.* Op. cit. P. 98 [*Жувенель Б. де.* Указ. соч. С. 160, с изменениями].
[64] The Federalist. № 49.

за нормальную процедуру обучения. (Недавно в одном немецком университете был случай, когда на подобную странную победу притязал всего один-единственный «несогласный» среди нескольких сот студентов.) На самом же деле в подобных случаях происходит нечто намного более серьезное: большинство недвусмысленно отказывается использовать свою власть и «пересилить» смутьянов; университетские занятия срываются, потому что никто не желает защищать статус-кво ничем, кроме поднятой в голосовании руки. Университеты столкнулись с «огромным негативным единством», о котором в другом контексте говорит Стивен Спендер. Все это доказывает лишь то, что меньшинство может обладать намного большей потенциальной властью, чем предполагают подсчеты голосов в опросах общественного мнения. Бездеятельно наблюдающее большинство, развлеченное перепалкой между профессором и студентом, на самом деле уже стало тайным союзником меньшинства. (Нужно только попробовать вообразить, что бы случилось, если бы один или несколько безоружных евреев в Германии накануне Гитлера попробовали бы сорвать лекцию профессора-антисемита, — и тогда станет ясна вся нелепость разговоров о крошечных «меньшинствах активистов».)

Мне кажется довольно прискорбной характеристикой текущего состояния политологии то, что наша терминология не проводит различия между такими ключевыми словами, как «власть» (*power*), «мощь» (*strength*), «сила» (*force*), «авторитет» (*authority*) и, наконец, «насилие» (*violence*) — которые обозначают несовпадающие, различные феномены и в ином случае вряд ли существовали бы. (Д'Антрев пишет:

«Могущество (*might*), власть, авторитет — точным значениям всех этих слов современный язык не придает большой важности; даже величайшие мыслители иногда пользуются ими как попало. Но следует предположить, что они относятся к различным качествам и потому их смысл нужно тщательно оценить и изучить... Верное употребление этих слов — это вопрос не только логической грамматики, но и исторической перспективы»[65].) Их употребление в качестве синонимов не только обличает некоторую глухоту к языковым смыслам, что само по себе уже было бы достаточно серьезно, но и приводит к определенной слепоте по отношению к стоящим за этими словами реалиям. В подобной ситуации всегда соблазнительно предложить новые дефиниции, но (хотя я ненадолго поддамся этому соблазну) дело здесь не только в языковой небрежности. За внешней путаницей слов стоит твердое убеждение, рядом с которым все словесные оттенки играют в лучшем случае второстепенную роль, — убеждение, будто самый существенной политической проблемой является и всегда являлся вопрос «Кто господствует над кем?». Власть, мощь, сила, авторитет, насилие — все это лишь слова для обозначения тех средств, какими человек господствует над человеком; они считаются синонимами, потому что имеют одну и ту же функцию. Лишь после того, как мы перестанем сводить публичные

[65] *Passerin d'Entreves A.* Op. cit. P. 7. Ср. также с. 171, где, обсуждая точный смысл слов *nation* и *nationality*, он справедливо подчеркивает, что «в дебрях стольких различных значений единственными компетентными проводниками могут служить только лингвисты и историки. За помощью мы должны обращаться к ним». И, проводя различие между авторитетом (*authority*) и властью (*power*), он ссылается на формулу Цицерона *potestas in populo, auctoritas in senatu* (власть у народа, авторитет у сената).

дела к вопросу господства, исходные данные в сфере человеческих дел предстанут — или скорее вернутся — в своем подлинном разнообразии.

В нашем контексте эти данные можно перечислить так:

Власть (*power*) соответствует человеческой способности не просто действовать, но действовать согласованно. Власть никогда не бывает принадлежностью индивида; она принадлежит группе и существует лишь до тех пор, пока эта группа держится вместе. Когда мы говорим о ком-то, что он находится «у власти», мы на самом деле говорим, что некоторое число людей облекло его властью действовать от их имени. В тот момент, когда группа, от которой первоначально произошла эта власть (*potestas in populo* — без народа или группы нет власти), исчезает, исчезает и «его власть». В обыденном языке, когда мы говорим о «властном человеке» или «властной личности», мы используем слово «власть» метафорически — на самом деле имеется в виду «мощь» (*strength*).

Мощь (*strength*) однозначно указывает на нечто в отдельной индивидуальной сущности; это свойство, присущее объекту или лицу, принадлежащее их характеру, способное проявляться по отношению к другим вещам или лицам, но в сущности от них не зависящее. Мощь даже наимощнейшего индивида всегда могут одолеть многие, которые часто лишь для того и объединяются, чтобы разрушить чью-то мощь — именно из-за ее особой независимости. Почти инстинктивную враждебность многих по отношению к одному всегда, от Платона до Ницше, объясняли рессентиментом — завистью слабых к сильному. Но эта психологическая интерпретация не раскрывает сути дела. Группа и ее

власть по самой своей природе обращаются против независимости, которая свойственна индивидуальной мощи.

Слово «сила» (*force*), которое в обыденной речи мы часто используем как синоним насилия — особенно насилия, служащего средством принуждения, — в терминологическом языке следует ограничить значением «силы природы» или «сила обстоятельств» (*la force des choses*), т.е. использовать исключительно для обозначения энергии, производимой физическими или социальными движениями.

Авторитет (*authority*) — слово, относящееся к самому неуловимому из этих феноменов и потому в качестве термина чаще всего страдающее от неверного употребления[66]. Авторитетом могут наделяться (*vest*) лица: есть такое явление, как личный авторитет, например, в отношениях между родителем и ребенком, между учителем и учеником, или авторитет учреждения, такого как, например, римский сенат (*auctoritas in senatu*) или авторитет церковной иерархии — священник может дать отпущение грехов, имеющее силу, даже если сам он пьян. Отличительный признак авторитета — безусловное признание со стороны тех, от кого требуют повиновения, — ни принуждение, ни убеждение тут не требуется. (Отец может утратить свой авторитет, либо побив своего ребенка, либо начав с ним спорить, т.е. либо начав вести себя с ним как тиран, либо обращаясь с ним как

[66] Существует такая вещь, как авторитарное правление (*government*), но оно, разумеется, не имеет ничего общего с тиранией, диктатурой или тоталитарным господством (*rule*). Обсуждение исторического фона и политического значения этого термина см. в моей статье «Что такое авторитет?» (What is Authority? // Arendt H. Between Past and Future: Exercise in Political Thought. New York, 1968) и в первой части ценного исследования: *Lübke K.-H.* Auctoritas bei Augustin. Stuttgart, 1968 — с обширной библиографией.

с равным.) Для сохранения авторитета необходимо уважение к соответствующему лицу или учреждению. Поэтому величайший враг авторитета — это презрение, а самый верный способ подрыва авторитета — смех[67].

Наконец «насилие», как я уже сказала, отличается инструментальным характером. Феноменологически оно близко к мощи (*strength*), поскольку орудия насилия, подобно всем другим орудиям, создаются и используются с целью умножения естественной мощи, пока на последней стадии своего развития не становятся способны ее, т.е. мощь, заместить.

Возможно, не лишне будет добавить, что этим различиям, хотя отнюдь не произвольным, вряд ли соответствуют столь же жесткие разграничения в реальном мире, из которого тем не менее они извлечены. Так, институционализированная власть в организованных сообществах часто

[67] Уоллин и Шаар совершенно правы: «Правила нарушаются, потому что университетские власти — и администраторы, и преподаватели — утратили уважение многих студентов». И они делают вывод: «Когда уходит авторитет, приходит власть» (*Wolin Sh., Schaar J.* Op. cit.). И это тоже верно, но, боюсь, не совсем в том смысле, какой имеют в виду они. Сначала в Беркли пришла власть студентов — очевидно, сильнейшая власть в любом кампусе просто потому, что студентов намного больше. Чтобы сломить эту власть, университетское начальство и прибегло к насилию. Университет по своей сути — это институт, основанный на авторитете и, следовательно, нуждающийся в уважении, именно поэтому ему так непросто иметь дело с чужой властью, не прибегая к насилию. Университет сегодня обращается к полиции за защитой точно так же, как раньше обращалась католическая церковь, пока отделение церкви от государства не вынудило ее полагаться исключительно на авторитет. Возможно, не только благодаря случайности самый серьезный кризис церкви как института совпал с самым серьезным кризисом в истории университета — единственным мирским институтом, по-прежнему основанном на авторитете. Оба кризиса можно объяснить «продолжающимся взрывом атома по имени повиновение, стабильность которого считалась вечной», как написал Генрих Белль о церковном кризисе (*Böll H.* Es wird immer später // Böll H. Antwort an Sacharow. Zürich, 1969).

предстает в обличии авторитета, требующего немедленного беспрекословного признания; без него не смогло бы функционировать ни одно общество. (Незначительный и пока что единичный эпизод в Нью-Йорке показывает, что может случиться, когда подлинный авторитет в социальных отношениях разлагается до такой степени, что уже не может работать даже в своей производной, чисто функциональной форме. Мелкая неполадка в системе метрополитена (отказали двери поезда) привела к остановке движения, которая продолжалась четыре часа и затронула более пятидесяти тысяч пассажиров, из-за того, что, когда транспортные власти попросили пассажиров покинуть аварийный поезд, те попросту отказались[68].) Более того, как мы увидим, нет ничего более обычного, чем сочетание насилия и власти, и ничего более редкого, чем насилие и власть в своей чистой и потому крайней форме. Но из этого не следует, что авторитет, власть и насилие суть одно и то же.

Однако следует признать, что мышление о власти в категориях повеления и повиновения и проистекающее отсюда уравнивание власти с насилием становится особенно привлекательно при обсуждении того, что фактически является лишь одним из частных случаев власти, а именно власти правительства. Поскольку как в международных отношениях, так и во внутренних делах насилие предстает как последнее средство для защиты структуры власти от индивидуальных посягательств — иностранного врага или местного преступника, — то создается впечатление, будто насилие служит необходимым условием власти, а власть — всего

[68] New York Times. 1969. January 4. P. 1, 29.

лишь фасад, бархатная перчатка, либо скрывающая железную руку, либо, как выясняется, принадлежащая бумажному тигру. Однако при более тщательном рассмотрении такое представление [о власти] теряет большую часть своего правдоподобия. В нашем контексте разрыв между этой теорией и реальностью, возможно, лучше всего виден на примере феномена революции.

С самого начала века теоретики революции говорили нам, что шансы революции значительно уменьшаются в соответствии с ростом разрушительной силы оружия, находящегося в исключительном распоряжении правительств[69]. Но история последних семидесяти лет с ее невероятным перечнем успешных и неуспешных революций говорит о другом. Неужели те, кто хотя бы пытался выступить при таком неравенстве сил, были сумасшедшими? И как (оставив в стороне примеры полного успеха) можно объяснить даже временный успех революций? Дело в том, что разрыв между принадлежащими государству средствами

[69] Так Франц Боркенау, размышляя о поражении испанской революции, утверждает: «В этом колоссальном контрасте с прежними революциями отразился один факт. До последних лет контрреволюция обычно зависела от поддержки реакционных сил (*powers*), которые технически и интеллектуально уступали силам (*forces*) революции. Ситуация изменилась с приходом фашизма. Теперь всякая революция, скорее всего, должна столкнуться с нападением самого современного, самого эффективного, самого безжалостного механизма из тех, какие сейчас существуют. Это означает, что эпоха революций, свободных развиваться по собственным законам, завершилась». Это было написано более тридцати лет назад (*Borkenau F.* The Spanish Cockpit [1937]. Ann Arbor, 1963. P. 288–289) и теперь одобрительно цитируется Хомским (*Chomsky N.* Op. cit. P. 310). Он считает, что американское и французское вмешательство в гражданскую войну подтверждает точность предсказания Боркенау, «если заменить „фашизм" на „либеральный империализм"». Я думаю, что пример Вьетнама скорее способен доказать обратное.

насилия и тем, что доступно народу, — от пивных бутылок до коктейлей Молотова и винтовок — всегда был столь огромен, что технический прогресс здесь вряд ли имеет особое значение. Инструкции учебника о том, «как устроить революцию», в постепенной последовательности от несогласия к заговору, от сопротивления к вооруженному восстанию, основаны на ошибочном представлении, будто революции «устраиваются». В споре насилия с насилием превосходство правительства всегда было абсолютным; но это превосходство длится лишь до тех пор, пока в неприкосновенности сохраняется властная структура правительства, т.е. пока приказы исполняются, а войска или полицейские силы готовы пустить в ход оружие. Когда это уже не так, ситуация резко меняется. Не только бунт оказывается не подавлен, но и само оружие переходит в другие руки — иногда, как в венгерской революции 1956 года, в течение нескольких часов. (Нам следовало бы знать о таких вещах после долгих лет напрасной войны во Вьетнаме, где в течение долгого времени перед тем, как начала поступать массовая русская помощь, Фронт национального освобождения сражался против нас с помощью оружия, изготовленного в Соединенных Штатах.) Лишь после того, как это произойдет, лишь после того, как распад находящегося у власти правительства позволит мятежникам вооружиться, имеет смысл говорить о «вооруженном восстании», которое часто вообще не происходит или происходит тогда, когда в нем уже нет необходимости. Когда приказы уже не исполняются, средства насилия становятся бесполезны; а вопрос об исполнении приказов решается не отношением «приказ–повиновение», но мнением и, разумеется, числом тех, кто это мнение разделяет. Все

зависит от стоящей за насилием власти. Внезапный драматический распад власти, выливающийся в революцию, словно при вспышке света показывает, что гражданское повиновение законам, правителям, институтам есть всего лишь внешнее проявление поддержки и согласия.

Там, где распалась власть, революции возможны, но не необходимы. Нам известно множество примеров, когда предельно бессильным режимам дозволялось существовать в течение долгого времени либо потому, что никто не испытывал их силу и не обнажал их слабость, либо потому, что им удавалось не ввязаться в войну и не потерпеть поражение. Распад власти часто становится явен только при прямом столкновении; и даже тогда, когда власть уже валяется на улице, требуется какая-то группа людей, готовая к такому повороту событий, чтобы эту власть подобрать и принять на себя ответственность. Недавно мы стали свидетелями того, как сравнительно безобидный, не насильственный в сущности бунт французских студентов обнажил уязвимость всей политической системы, которая с огромной скоростью распадалась к изумлению самих юных мятежников. Они подвергли ее испытанию бессознательно; они хотели только атаковать окостеневшую университетскую систему, а оказалась сокрушена вся система правительственной власти вместе с системой огромных партийных бюрократий — «une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies [своего рода распад всех иерархий]»[70]. Это был хрестоматийный случай революционной ситуации[71], которая не привела

[70] *Aron R.* La Révolution introuvable. Paris: Fayard, 1968. P. 41.

[71] Стивен Спендер с этим не согласен: «Намного более очевидной, нежели революционная ситуация, была ситуация нереволюционная»

к революции, потому что никто — и меньше всего сами студенты — не оказался готов взять власть и сопутствующую ей ответственность. Никто — разумеется, кроме де Голля. Самой наглядной приметой того, насколько ситуация серьезна, было его обращение к армии, его поездка к Массю и к генералам в Германии — настоящий путь в Каноссу, если помнить о том, что случилось лишь несколькими годами ранее. Но де Голль искал и получил поддержку, а не повиновение, а средством к ее получению были не приказы, а уступки[72]. Если бы можно было обойтись приказами, то ему незачем было бы уезжать из Парижа.

Никогда не существовало правительство, которое бы опиралось исключительно на средства насилия. Даже тоталитарному властелину, чей главный инструмент господства — пытка, требуется властная опора — тайная полиция и ее сеть осведомителей. Только создание солдат-роботов, которое, как сказано выше, полностью устранило бы человеческий фактор и, как можно предположить, позволило бы одному человеку нажатием кнопки уничтожить кого угодно, может изменить это принципиальное превосходство власти над насилием. Даже самое деспотическое господство (*domination*), о каком нам известно, — господство рабовладельца над рабами, всегда превосходящими его численностью, — было основано не на превосходстве средств принуждения как таковых, но на превосходстве в организации власти, т.е. на организованной солидарности

(*Spender S.* Op. cit. P. 56). Возможно, и в самом деле «трудно подумать, что происходит революция, когда... все выглядят так добродушно», но именно так обычно и бывает в начале революций — во время начального экстаза братства.

[72] См. Приложение XII, с. 111.

рабовладельцев[73]. Отдельные люди, не располагающие поддержкой других людей, никогда не имеют достаточно власти, чтобы успешно применять насилие. Поэтому во внутренних делах насилие функционирует как последнее средство, к которому прибегает власть против преступников или мятежников, т.е. против отдельных индивидов, которые, можно сказать, отказываются подчиниться консенсусу большинства. А в случае настоящей войны во Вьетнаме мы увидели, как огромное превосходство в средствах насилия может оказаться беспомощным, если столкнется с плохо вооруженным, но хорошо организованным противником, у которого поэтому намного больше власти. Конечно же этот урок можно было извлечь и из истории партизанской войны, например из поражения в Испании прежде непобедимой армии Наполеона.

Вернемся ненадолго к языку понятий: власть — это действительно сущность всякого правительства, власть — но не насилие. Насилие по природе инструментально; подобно всем средствам, оно всегда нуждается в руководстве и оправдании той целью, которой служит. А то, что нуждается в оправдании со стороны чего-либо иного, не может само быть сущностью чего бы то ни было. Целью и завершением войны будет мир или победа; но на вопрос «а в чем цель мира?» ответа нет. Мир — это абсолют, хотя в истории периоды войны почти всегда длились дольше периодов мира. Власть относится к той же категории; она является

[73] В Древней Греции такой организацией был полис, главным достоинством которого, согласно Ксенофонту, было то, что он позволял «гражданам охранять друг друг от рабов и преступников так, чтобы никто из граждан не погиб насильственной смертью» (Гиерон, IV, 3).

«целью в себе». (Это, разумеется, не означает отрицания того, что правительства проводят определенную политику и используют свою власть для достижения назначенных целей. Но сама властная структура существует и до, и после всяких целей, так что власть, отнюдь не будучи средством для какой-то цели, на самом деле служит условием, позволяющим группе людей мыслить и действовать в категориях «средства — цель».) И поскольку правительство — это в сущности организованная и институционализированная власть, то распространенный вопрос: «В чем основная задача правительства?» тоже не имеет особого смысла. Ответ может быть либо неопределенным: обеспечение совместного существования людей, либо опасно утопическим: достижение счастья или осуществление бесклассового общества или иного не политического идеала, каковое осуществление, будь оно предпринято всерьез, неизбежно приведет к какому-то виду тирании.

Власть не нуждается в оправдании, составляя неотъемлемый элемент самого существования политических сообществ; в чем она нуждается — это в легитимности. Обыденное использование этих двух слов как синонимов так же путает и сбивает с толку, как и распространенное приравнивание повиновения и поддержки. Власть возникает всякий раз, когда люди собираются вместе и действуют согласованно, но свою легитимность она черпает из самого первоначального собирания людей вместе, а не из какого-либо действия, которое может затем воспоследовать. Когда легитимность оказывается поставлена под сомнение, то она защищается, апеллируя к прошлому, тогда как оправдание ссылается на цели, лежащие в будущем. Насилие может

быть оправданным, но никогда не будет легитимным. Его оправдание тем менее убедительно, чем в более далеком будущем лежит его предполагаемая цель. Никто не ставит под вопрос использование насилия при самообороне именно потому, что опасность не только очевидна, но наличествует в настоящем, а цель, оправдывающая средства, дана непосредственно.

Хотя власть и насилие — несовпадающие феномены, обычно они появляются вместе. И где бы это сочетание ни встречалось, власть, как мы установили, — это первичный и господствующий фактор. Однако ситуация становится совершенно иной, когда мы встречаемся с ними в их чистом состоянии — как, например, в случае иностранного вторжения и оккупации. Мы видели, что распространенное приравнивание насилия и власти основано на понимании правления как господства человека над человеком средствами насилия. Если иностранный захватчик сталкивается с бессильным правительством и нацией, не привыкшей к отправлению политической власти, то ему (захватчику) легко достичь подобного господства. Во всех других случаях трудности на пути к такому господству очень велики, и оккупант постарается немедленно создать коллаборационистское правительство, т.е. найти местную властную опору для своего господства. Лобовое столкновение между русскими танками и совершенно не насильственным сопротивлением чехословацкого народа — это хрестоматийный случай конфронтации между насилием и властью в их чистом состоянии. В подобном случае достичь господства — задача трудная, но все-таки не невозможная. Насилие, как мы помним, зависит не от численности людей и не от их мнений,

а от инструментов, а инструменты насилия, как я уже говорила, подобно всем прочим орудиям, увеличивают и умножают человеческую мощь. Те, кто сопротивляется насилию с помощью одной только власти, вскоре обнаружат, что им противостоят не люди, а созданные людьми устройства, чья бесчеловечность и разрушительный потенциал возрастают пропорционально разделяющему противников расстоянию. Насилие всегда способно разрушить власть; из дула винтовки рождается самый действенный приказ, приводящий к самому немедленному и полному повиновению. Но власть родиться оттуда не может никогда.

При лобовом столкновении между насилием и властью исход вряд ли подлежит сомнению. Если располагавшая огромной властью и успешная стратегия ненасильственного сопротивления Ганди столкнулась бы не с Англией, а с иным врагом — с Россией Сталина, с Германией Гитлера или даже с довоенной Японией, то исходом столкновения стала бы не деколонизация, а бойня и подчинение. Однако и Англия в Индии, и Франция в Алжире имели серьезные основания для того, чтобы сохранять сдержанность. Правление с помощью чистого насилия начинается тогда, когда власть ослабевает; именно ослабление — и внутреннее, и внешнее — власти русского правительства стало очевидно в «решении» чехословацкой проблемы — точно так же, как ослабление власти европейского империализма стало очевидно в альтернативе между деколонизацией и бойней, вставшей перед европейскими державами. Замена власти насилием может принести победу, но цена ее будет очень высока, ибо за эту победу расплачиваются не только побежденные, но и победитель — своей собственной властью. Это

особенно верно в тех случаях, когда победитель у себя дома благоденствует под сенью конституционного правления. Генри Стил Коммаджер абсолютно прав: «Если мы подрываем порядок во всем мире и разрушаем мир во всем мире, мы неизбежно вынуждены первым делом подорвать и разрушить наши собственные политические институты»[74]. В империалистическую эпоху существовал страх перед обратным воздействием, которое «правление покоренными расами» (лорд Кромер) может оказать на внутреннее правление, — иначе говоря, перед тем, что правление с помощью насилия в далеких странах в конце концов окажет воздействие на правление в самой Англии, так что последней «покоренной расой» станут сами англичане. Недавняя газовая атака в кампусе в Беркли, где в ход был пущен не просто слезоточивый газ, но газ, «запрещенный Женевской конвенцией и используемый армией для борьбы с партизанами во Вьетнаме», притом что национальные гвардейцы в противогазах не давали никому «покинуть загазованную территорию», — это превосходный пример подобного «эффекта бумеранга». Нередко утверждалось, что насилие рождается от беспомощности, и психологически это совершенно верно, по крайней мере применительно к людям, обладающим природной мощью — моральной или физической. Политически же говоря, потеря власти побуждает к замене власти насилием (в 1968 году во время съезда Демократической партии в Чикаго мы могли наблюдать этот процесс по телевизору[75]), а само насилие приводит к беспомощности. Там, где за насилием уже не стоит

[74] *Commager H.* Can We Limit Presidential Power? // The New Republic. 1968. April 6.

[75] См. Приложение XIII, с. 111.

сдерживающая его власть, происходит хорошо известная инверсия в соотношении средств и целей. Теперь цель определяют средства, средства разрушения, — с тем результатом, что достигнутой целью будет разрушение всякой власти.

Саморазрушительность победы насилия над властью нигде так не очевидна, как в использовании террора для поддержания господства — террора, о зловещих успехах и окончательных поражениях которого мы знаем, наверное, больше, чем какое бы то ни было поколение до нас. Террор — не то же самое, что насилие; это форма правления, возникающая, когда насилие, разрушив всякую власть, не уходит со сцены, но, напротив, сохраняет за собой полный контроль. Часто отмечалось, что эффективность террора почти всецело зависит от степени социальной атомизации. Любая разновидность организованной оппозиции должна исчезнуть, прежде чем может быть развязана полная сила террора. Эта атомизация (возмутительно тусклое ученое слово для того ужаса, который оно описывает) поддерживается и усиливается вездесущестью осведомителей, которые могут стать буквально вездесущими, потому что это уже не просто профессиональные агенты на содержании у полиции, а потенциально каждый человек, с которым ты вступаешь в контакт. Как создается развитое полицейское государство и как оно работает — или, точнее, как ничто не работает в таком государстве — можно теперь узнать из романа Александра Солженицына «В круге первом», который, вероятно, будет признан одним из шедевров литературы XX века и, безусловно, является лучшим из имеющихся описаний сталинского режима[76].

[76] См. Приложение XIV, с. 112.

Принципиальное различие между тоталитарным господством, основанным на терроре, и тираниями и диктатурами, установленными с помощью насилия, заключается в том, что первое обращается не только против своих врагов, но и против своих друзей и сторонников, испытывая страх перед всякой властью, даже властью своих друзей. Пик террора достигается тогда, когда полицейское государство начинает пожирать собственных детей, когда вчерашний палач становится сегодняшней жертвой. И в этот же момент окончательно исчезает власть. Сегодня имеется очень много правдоподобных объяснений десталинизации России — но ни одно мне не кажется столь же убедительным, как то, что сами сталинские функционеры осознали, что сохранение прежнего режима приведет не к восстанию, против которого террор действительно служит лучшей гарантией, но к параличу всей страны.

Подведем итог: с политической точки зрения, недостаточно сказать, что власть и насилие — не одно и то же. Власть и насилие противоположны; абсолютное владычество одного из членов этой пары означает отсутствие другого. Насилие появляется там, где власть оказывается под угрозой, но, предоставленное собственному ходу, оно приводит к исчезновению власти. Отсюда следует, что неверно мыслить противоположность насилия как ненасилие; [противоположностью насилия является власть, поэтому] говорить о ненасильственной власти фактически тавтологично. Насилие способно разрушить власть; оно совершенно не способно ее создать. Глубокая вера Гегеля и Маркса в диалектическую «власть отрицания», благодаря которой противоположности не разрушают друг друга, а плавно друг

в друга переходят, потому что противоречия стимулируют, а не парализуют развитие, — эта вера основана на более старом философском предрассудке: что зло — это всего лишь привативный модус добра, что добро может возникнуть из зла; что, короче говоря, зло — всего лишь временное проявление скрытого добра. Эти освященные временем представления стали опасны. Их разделяют часто даже те, кто никогда не слышал о Гегеле или Марксе по той простой причине, что эти представления внушают надежду и прогоняют страхи — внушают предательскую надежду и прогоняют обоснованные страхи. Говоря это, я не хочу приравнять насилие ко злу. Я лишь хочу подчеркнуть, что насилие не может возникнуть из своей противоположности, т.е. из власти, и чтобы понять его как оно есть, нам придется исследовать его корни и природу.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Разговор о природе и причинах насилия в подобных категориях должен показаться самонадеянностью в тот момент, когда потоки грантов из разных фондов направлены на исследовательские проекты социологов, когда появилось настоящее море книг на эту тему, когда выдающиеся представители естественных наук — биологи, физиологи, этологи и зоологи — объединили свои усилия, чтобы решить загадку «агрессивности» в человеческом поведении, и даже возникла совершенно новая наука под названием «полемология». Несмотря на все это я предпринимаю свою попытку — и у меня есть два оправдания.

Во-первых, хотя многое в работе зоологов мне кажется очень интересным, я не понимаю, как ее можно применить к нашей проблеме. Чтобы узнать, что люди будут сражаться за свое отечество, мы вряд ли нуждаемся в открытии инстинктов «групповой территориальности» у муравьев, рыб и обезьян; а чтобы узнать, что чрезмерная скученность приводит к раздражительности и агрессивности, нам вряд ли требуются эксперименты с крысами — хватило бы и одного дня, проведенного в трущобах любого большого города.

Я с удивлением и часто с восхищением смотрю на то, что некоторые животные ведут себя подобно человеку; но я не понимаю, как на основании этого можно оправдать или осудить человеческое поведение. Я не могу понять, почему нам предлагается «признать, что человек ведет себя очень похоже на территориальные группы», а не наоборот — что определенные животные виды ведут себя очень похоже на людей[77]. (Согласно Адольфу Портманну, эти новые сведения о поведении животных не отменяют пропасти между человеком и животным; они только показывают, что «намного большее число вещей, которые мы знаем о самих себе, встречается и у животных»[78].) Почему мы, «устранив» все антропоморфизмы из животной психологии (насколько это устранение успешно — другой вопрос), теперь должны стараться обнаружить, «насколько териоморфен человек»?[79] Разве не очевидно, что антропоморфизм и териоморфизм в науке о поведении — всего лишь две стороны одного

[77] *Tinbergen N.* On War and Peace in Animals and Man // Science. 1968. June 28. № 160. P. 1411.

[78] *Portmann A.* Das Tier als soziales Wesen. Zürich: Rhein-Verlag, 1953. S. 237–238: «Wer sich in die Tatsachen vertieft... der wird feststellen, dass die neuen Einblicke in die Differenziertheit tierischen Treibens uns zwingen, mit allzu einfachen Vorstellungen von höheren Tieren ganz entschieden aufzuräumen. Damit wird aber nicht etwa — wie zuweilen leichthin gefolgert wird — das Tierische dem Menschlichen immer mehr genähert. Es zeigt sich lediglich, dass viel mehr von dem, was wir von uns selbst kennen, auch beim Tier vorkommt [Тот, кто углубится в факты... станет утверждать, что новые сведения о дифференцированности животного инстинкта вынуждают нас решительно отказаться от упрощенных представлений о высших животных. Отсюда нельзя заключить (как иногда слишком поспешно заключают), что животное и человеческое все теснее сближаются. Здесь проявляется лишь то, что намного большее число вещей, которые мы знаем о самих себе, встречается и у животных]».

[79] См.: *Holst E. von.* Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen, Gesammelte Abhandlungen. München: Piper Verlag, 1969. Bd. I. S. 239.

и того же «заблуждения»? Более того, если мы считаем человека частью царства животных, почему мы должны ему навязывать стандарты поведения, взятые у другого животного вида? Боюсь, что ответ очень прост: с животными проще экспериментировать. И дело тут не только в гуманитарных причинах, не только в том, что людей нехорошо сажать в клетки; настоящая проблема в том, что люди могут мошенничать.

Во-вторых, результаты исследований как в общественных, так и в естественных науках представляют насильственное поведение как более «естественную» реакцию, нежели мы обычно считаем. Утверждается, что агрессивность, понятая как инстинктивное стремление, по замыслу природы играет в жизненном процессе индивида и вида ту же функциональную роль , что и пищевой и сексуальный инстинкты. Но в отличие от этих инстинктов, которые стимулируются, с одной стороны, принудительными телесными потребностями, а с другой — внешними стимулами, агрессивные инстинкты в животном царстве представляются независимыми от подобной — внутренней и внешней — стимуляции. Напротив, отсутствие стимуляции ведет к фрустрации этого инстинкта, к «подавленной» агрессивности, что — согласно психологам — приводит к накоплению энергии, которое в итоге приведет к еще более опасному взрыву. (Как если бы *ощущение* голода в человеке нарастало по мере уменьшения числа голодных людей[80].)

[80] Чтобы избавиться от столь абсурдного следствия, проводят различие между эндогенными, спонтанными инстинктами (например, агрессией) и реактивными импульсами (такими, как голод). Но различие между спонтанностью и реактивностью не имеет смысла при обсуждении врожденных импульсов. В природном мире нет спонтанности в собственном

Согласно этой интерпретации, неспровоцированное насилие «естественно»; если оно утрачивает свое рациональное основание, т.е. свою функцию в самосохранении, то становится «иррациональным», и в этом якобы заключается причина того, что люди могут вести себя более «зверски», чем другие животные. (В научной литературе нам постоянно напоминают о великодушном поведении волков, не убивающих поверженного врага.)

Если оставить в стороне неуместное применение физических терминов, таких как «энергия» и «сила», к биологическому и зоологическому материалу, где они лишаются смысла, поскольку не могут быть измерены[81], я боюсь, что за этими новейшими «открытиями» маячит очень старое определение природы человека — определение человека как *animal rationale* [разумного животного], согласно каковому определению мы не отличаемся от других животных видов ничем, кроме дополнительного атрибута разумности. Современная наука, некритически исходя из этой старой предпосылки, зашла очень далеко в «доказательстве» того, что все свои прочие свойства люди разделяют с каким-нибудь из видов животного царства, за исключением того, что дополнительный дар «разума» делает человека более опасным зверем. Именно использование разума делает нас «опасно иррациональными», поскольку этот разум является

смысле, и инстинкты или импульсы лишь проявляют тот крайне сложный способ, каким все живые организмы, включая человека, адаптированы к природным процессам.

[81] Гипотетический характер [идей, изложенных в книге] Конрада Лоренца «Об агрессии» (*Lorenz K.* On Aggression. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1966) разъясняется в интересном сборнике статей об агрессии и адаптации: *Mitscherlich A.* Bis hierher und nicht weiter: Ist die menschliche Aggression unbefriedbar? München: R. Piper and Co., 1968.

принадлежностью «исконно инстинктивного существа»[82]. Ученые, разумеется, знают, что дальнодействующее оружие, освобождающее человека от «естественных» ограничений, изобрел человек как изготовитель орудий, а изготовление орудий — это предельно сложная *ментальная* деятельность[83]. Поэтому науку призывают излечить нас от побочных эффектов разума с помощью манипулирования и контролирования наших инстинктов — чаще всего с помощью нахождения для этих инстинктов безобидных способов разрядиться после того, как их «жизнеобеспечивающая функция» исчезла. Стандарт поведения при этом снова заимствуется у другого животного вида, у которого функция жизненных инстинктов не разрушена появлением человеческого разума. А специфическим отличием человека от животного теперь, строго говоря, оказывается не разум (*lumen naturale* [естественный свет] человеческого животного), а наука, т.е. знание этих стандартов и техник их применения. Согласно этому представлению, человек действует иррационально и подобно зверю, если он отказывается слушать ученых или не осведомлен об их новейших

[82] *Holst E. von.* Op. cit. S. 283: «Nicht, weil wir Verstandeswesen, sondern weill wir ausserdem ganz urtümliche Triebwesen sind, ist unser Dasein im Zeitalter der Technik gefährdet [Наше существование в век техники оказалось под угрозой не потому, что мы разумные существа, а потому, что помимо этого мы еще и исконно инстинктивные существа]».

[83] Оружие дальнего действия, в котором военные специалисты видят причину высвобождения агрессивных инстинктов человека до той степени, когда страхующие человеческий вид средства контроля уже не работают (см.: *Tinbergen N.* Op. cit.), Отто Клайнберг (*Klineberg O.* Fears of Psychologist // Calder N. Op. cit. P. 208) рассматривает скорее как свидетельство того, «что личная агрессивность не играет существенной роли как мотив войны». Этот аргумент можно было бы продолжить так: солдаты не убийцы, а убийцы, носители «личной агрессивности», скорее всего, не будут хорошими солдатами.

открытиях. Вопреки этим теориям и их следствиям я в нижеследующем постараюсь доказать, что насилие не является ни звериным, ни иррациональным — будем ли мы понимать эти термины в рамках обычного гуманистического языка или в согласии с научными теориями.

Насилие, как это всем известно, часто возникает из ярости, а ярость действительно может быть иррациональной и патологической, но таким может быть и любой другой человеческий аффект. Несомненно, можно создать условия, при которых люди лишатся человеческого облика (например, концлагеря, пытки, голод), но это не означает, что они станут подобны животным; и при таких условиях нагляднейшим знаком дегуманизации будут не ярость и насилие, а их явное отсутствие. Ярость ни в коей мере не является автоматической реакцией на несчастья и страдания как таковые; никто не отвечает яростью на неизлечимую болезнь, или на землетрясение, или, если на то пошло, на социальные условия, которые кажутся неизменимыми. Ярость возникает только там, где есть основания считать, что эти условия могут измениться, но не изменяются. Мы реагируем яростью только тогда, когда оскорблено наше чувство справедливости, и эта реакция совершенно не обязательно вызвана личной обидой, что доказывается всей историей революций, во время которых именно члены высших классов неизменно пробуждают и затем возглавляют восстания угнетенных. Прибегать к насилию при столкновении с возмутительными событиями или условиями крайне соблазнительно из-за непосредственности и быстроты, внутренне присущих насилию. Действие с *обдуманной* скоростью несовместимо с природой ярости и насилия, но от этого они

не становятся иррациональны. Напротив, и в частной, и в общественной жизни бывают ситуации, когда сама быстрота насильственного действия делает его единственно адекватным ответом. Судь дела не в том, что такое действие якобы позволяет нам выпустить пар — это можно было бы сделать и ударив по столу или хлопнув дверью. Суть дела в том, что при некоторых обстоятельствах насилие, т.е. действие без предварительного разбирательства, без слов и без учета последствий, — это единственный способ выровнять весы справедливости. (Билли Бадд, который убил человека, лжесвидетельствовавшего против него, служит здесь классическим примером.) В этом смысле ярость и — иногда, но не всегда — сопутствующее ей насилие относятся к числу «естественных» *человеческих* эмоций, и лечить человека от них значило бы его дегуманизировать или кастрировать. Нельзя отрицать, что подобные действия, при которых люди ради справедливости берут закон в свои руки, несовместимы с установлениями цивилизованных сообществ; но их антиполитический характер, столь наглядный в великой повести Мелвилла, не означает, что они бесчеловечны или «всего лишь» эмоциональны.

Отсутствие эмоций не является причиной рациональности и не усиливает ее. «Отстраненность и равнодушие перед лицом невыносимой трагедии» действительно могут быть «ужасающими»[84] в тех случаях, когда они являются не результатом самоконтроля, а явным проявлением

[84] Я перефразирую слова Ноама Хомского, который прекрасно умеет разоблачать «мнимую трезвость и псевдонаучность» и скрытую за ними интеллектуальную «бессодержательность», особенно в дебатах о войне во Вьетнаме (*Chomsky N.* Op. cit. P. 371).

непонимания. Чтобы реагировать разумно, нужно прежде всего «переживать», и противоположность эмоциональности — это не «рациональность», что бы это слово ни означало, но либо неспособность к переживанию (патологический феномен), либо сентиментальность (извращение настоящего чувства). Ярость и насилие становятся иррациональны только тогда, когда направляются против суррогатов — именно это, боюсь, рекомендуют психиатры и полемологи, озабоченные человеческой агрессивностью, именно это, увы, соответствует определенным настроениям и неотрефлектированным позициям в обществе в целом. Например, все мы знаем, что среди белых либералов вошло в моду на жалобы негров реагировать восклицанием «Мы все виноваты!», и движение Black Power с превеликим удовольствием воспользовалось этим «признанием», чтобы разжечь иррациональную «черную ярость». Там, где виновны все, не виновен никто; признания в коллективной вине — это лучшая гарантия против обнаружения настоящих виновных, а сам масштаб преступления — лучшее оправдание для бездействия. Конкретно в этом примере происходит к тому же опасная и мутная эскалация расизма в более высокие, менее осязаемые сферы. Реальный раскол между черными и белыми нельзя устранить, переведя его в еще менее разрешимый конфликт между коллективной невинностью и коллективной виной. Тезис «все белые люди виновны» — это не только опасная чепуха, но и расизм наизнанку, и он весьма эффективно служит тому, чтобы вполне реальные жалобы и вполне рациональные эмоции негритянского населения перенаправить в сторону иррациональности, к бегству от реальности.

Более того, если рассмотреть исторически причины, по которым *engagés* [вовлеченные] превращаются в *enragés* [разъяренных], то на первом месте будет стоять не несправедливость, а лицемерие. Его роль на поздних этапах Французской революции, когда война Робеспьера с лицемерием превратила «деспотизм свободы» в царство террора, слишком хорошо известна, чтобы ее здесь обсуждать; но важно помнить, что эту войну задолго до того объявили французские моралисты, которые видели в лицемерии самый главный порок и считали, что именно оно властвует в «добропорядочном обществе», которое несколько позже было названо обществом буржуазным. Мало какие из первостепенных авторов прославляли насилие ради насилия, но эти немногие — Сорель, Парето, Фанон — руководствовались намного более глубокой ненавистью к буржуазному обществу и пришли к намного более радикальному разрыву с его моральными нормами, чем обычные левые, которых главным образом одушевляло сострадание и жгучее желание справедливости. Сорвать лицемерную маску с лица врага, разоблачить и его, и те коварные махинации и манипуляции, которые позволяют ему править без применения насильственных средств, т.е. спровоцировать действия властей даже под угрозой того, что эти действия тебя уничтожат, лишь бы истина вышла наружу — эти мотивы до сих пор остаются сильнейшими в нынешнем насилии в университетах и на улицах[85]. И такое насилие опять-таки не

[85] «Если почитать публикации SDS [Sozialistischer Deutscher Studentenbund — Социалистический союз немецких студентов], то можно увидеть, что они часто рекомендовали провоцирование полиции как стратегию для „разоблачения" насилия властей». Спендер отмечает, что этот

иррационально. Поскольку люди живут в мире видимостей и в своем взаимодействии с ним зависят от того, что явлено (*manifestation*), то на хитрости лицемерия (в отличие от прагматичных уловок, которые в должное время выходят на свет) невозможно отвечать так называемым рациональным поведением. На слова можно полагаться лишь тогда, когда мы уверены, что их функция — не сокрытие, а раскрытие. Ярость вызывается именно мнимой рациональностью, а не скрытыми за ней интересами. Если разум используется как ловушка, то реагировать на это с помощью разума же не «рационально»; точно так же, как использовать пистолет при самообороне — не «иррационально». Но эта насильственная реакция против лицемерия, как бы оправданна она ни была по своим собственным основаниям, теряет свой *raison d'être*, когда пытается развить собственную стратегию со специфическими целями; она становится «иррациональна» в тот момент, когда «рационализируется», т.е. в тот момент, когда реакция в ходе поединка превращается в самостоятельное действие и начинается охота за подозрительными, сопровождаемая психологической охотой за скрытыми мотивами[86].

Хотя эффективность насилия, как я отметила выше, не зависит от численности (один пулеметчик может остановить продвижение сотен организованных людей), тем не менее именно в коллективном насилии проявляются его

вид насилия «ведет к демагогии, когда провокатор одновременно играет роль нападающего и жертвы» (*Spender S.* Op. cit. P. 92). Война с лицемерием [властей] таит серьезные опасности; некоторые из них я кратко рассмотрела в книге «О революции» (*Arendt H.* On Revolution. New York: Viking, 1963. P. 91–101).

[86] См. Приложение XV, с. 112.

самые опасно-привлекательные черты, и дело тут вовсе не в том, что толпа дает чувство безопасности. Совершенная правда, что и в военном, и в революционном действии «первая исчезающая ценность — это индивидуализм»[87]; вместо него мы сталкиваемся с групповой сплоченностью, которая переживается более интенсивно и оказывается намного более сильной, хотя и с менее длительной связью, чем все виды дружбы, гражданской или частной[88]. Разумеется, во всех незаконных начинаниях, криминальных или политических, группа в целях своей собственной безопасности потребует от каждого индивида, прежде чем принять его в сообщество насилия, «совершить непоправимое действие», которое оборвет его связи с добропорядочным обществом. Но как только человек принят, он подпадает под наркотические чары «практики насилия, которая связывает людей воедино, поскольку каждый индивид образует звено в великой цепи насилия, образует один из членов огромного организма насилия»[89].

Слова Фанона отсылают к хорошо известному феномену братства на фронте, где самые благородные, самые бескорыстные подвиги часто становятся обыденным делом. Из всех уравнителей смерть кажется самым могущественным, по крайней мере в тех немногих чрезвычайных ситуациях, в которых ей позволено играть политическую роль. Смерть, сталкиваемся ли мы с ней в фактическом умирании

[87] *Fanon F.* Op. cit. P. 47.

[88] Книга Д. Гленна Грея «Воины» (*Gray J.G.* The Warriors: Reflections on Men in Battle. New York: Harcourt, 1959) предельно проницательна и поучительна. Ее должен прочесть каждый, кого интересует практика насилия.

[89] *Fanon F.* Op. cit. P. 85, 93.

или во внутреннем осознании собственной смертности, — возможно, самый антиполитический опыт из всех, какие есть. Она означает, что мы исчезнем из мира видимостей и покинем сообщество наших ближних, а этот мир и это сообщество суть необходимые условия любой политики. Поскольку речь идет о человеческом опыте, смерть означает предельное одиночество и бессилие. Но когда мы сталкиваемся с ней коллективно и во время действия, смерть меняет свое обличие; теперь именно ее близость сильнее всего повышает нашу витальность. То, что мы обычно едва сознаем, а именно, что наша собственная смерть сопровождается потенциальным бессмертием группы, к которой мы принадлежим, и в конечном счете всего нашего вида, перемещается в центр нашего опыта. Как будто сама жизнь, бессмертная жизнь вида, питаемая, так сказать, вечным умиранием своих индивидуальных членов, «возникает», актуализируется в практике насилия.

Я думаю, было бы неверно усматривать здесь всего лишь эмоции. В конце концов здесь находит адекватное выражение в опыте одно из главнейших свойств человеческого удела. Однако в нашем контексте суть заключается в том, что подобный опыт, стихийная сила которого несомненна, никогда не находил институционального, политического выражения, и в том, что смерть как уравнительница вряд ли играет какую бы то ни было роль в политической философии, хотя смертность человека (тот факт, что люди — это «смертные», как говорили греки) понималась в дофилософской политической мысли как сильнейшее побуждение к политическому действию. Именно неизбежность смерти заставляла людей искать бессмертной славы в деянии

и слове и подвигала их к созданию политического организма, который был бы потенциально бессмертен. Таким образом политика служила как раз тем средством, с помощью которого можно было от равенства перед смертью спастись, добившись отличия, гарантирующего некоторую долю бессмертности. (Гоббс — единственный политический философ, в творчестве которого смерть — в виде страха перед насильственной смертью — играет ключевую роль. Но решающим для Гоббса является не равенство перед смертью — людей в природном состоянии убеждает соединиться в общем государстве равенство страха, происходящее из равной способности убивать, которой обладает каждый.) Как бы то ни было, ни один известный мне политический организм не был основан на равенстве перед смертью и реализации этого равенства в насилии; известные истории отрядов смертников, действительно организованные на основе этого принципа и потому часто называвшиеся «братствами», вряд ли можно назвать политическими организациями. Однако сильные братские чувства, порождаемые коллективным насилием, внушили многим хорошим людям ложную надежду, будто из этого насилия родится новое общество вместе с «новым человеком». Эта надежда является иллюзией по той простой причине, что нет более непрочных человеческих отношений, чем этот вид братства, который может осуществиться лишь в условиях непосредственной угрозы для жизни.

Однако это лишь одна сторона дела. Свою похвалу практике насилия Фанон завершает замечанием, что в подобной борьбе люди осознают, что «жизнь — это бесконечная битва», что насилие — это стихия жизни. И разве это

не кажется правдоподобным? Разве люди всегда не отождествляли смерть с «вечным покоем»? И разве из этого не следует, что где жизнь, там борьба и непокой? Разве покой не служит наглядным проявлением безжизненности или упадка? Разве насильственные действия не присущи преимущественно юным — тем, кто, как считается, живет полной жизнью? И поэтому разве похвала жизни и похвала насилию — это не одно и то же? По крайней мере именно так думал Сорель шестьдесят лет назад. Еще до Шпенглера он предсказал «закат Европы», основываясь на явных признаках ослабления европейской классовой борьбы. Буржуазия, как он утверждал, лишилась энергии, которая необходима ей, чтобы играть свою роль в классовой борьбе; Европу можно спасти, только если убедить пролетариат использовать насилие, чтобы восстановить классовые различия и пробудить бойцовский дух у буржуазии[90].

Таким образом, задолго до того, как Конрад Лоренц открыл жизнеобеспечивающую функцию агрессии в животном царстве, насилие прославлялось как проявление жизненной силы и в особенности творческой способности. Сорель, которого вдохновлял *élan vital* [жизненный порыв] Бергсона, стремился к философии творчества, предназначенной для «производителей» и полемически направленной против потребительского общества и его интеллектуалов — обе эти группы, полагал он, были паразитами. Образу буржуа — мирного, добродушного, лицемерного, гедониста, лишенного воли к власти, не столько представителя капитализма, сколько его позднего продукта — и образу

[90] *Sorel G.* Op. cit. Ch. 2 ("On Violence and the Decadence of the Middle Classes").

интеллектуала, теории которого суть «построения», а не «выражение его воли»[91], — этим образам в его работе оптимистически противопоставлен образ рабочего. Сорель видит в рабочем «производителя», который создаст новые «моральные качества, необходимые для улучшения производства», разрушит «парламенты, многолюдные, как собрания акционеров»[92], и противопоставит «образу Прогресса... образ тотальной катастрофы», когда «старую цивилизацию поглотит неодолимая волна»[93]. Новые ценности оказываются на деле не такими уж новыми. Это чувство чести, желание известности и славы, боевой дух без ненависти и «без мстительности» и равнодушие к материальным выгодам. Но это действительно те самые добродетели, которые явно отсутствуют в буржуазном обществе[94]. «Социальная война, взывая к чувству чести, которое естественно возникает во всякой организованной армии, может покончить с теми дурными чувствами, против которых бессильна мораль. По-моему, уже одной этой причины достаточно, чтобы высказаться в пользу насилия»[95].

У Сореля можно многому научиться относительно мотивов, побуждающих прославлять абстрактное насилие, а еще большему можно научиться у его более талантливого итальянского (но получившего французское образование) современника Вильфредо Парето. Фанон, неизмеримо ближе знакомый с практикой насилия, чем Сорель и Парето,

[91] *Sorel G.* Op. cit. Ch. 2 ("Introduction, Letter to Daniel Halevy"). P. iv.
[92] Ibid. Ch. 7. ("The Ethics of the Producers"), I.
[93] Ibid. Ch. 4. ("The Proletarian Strike"), II.
[94] Ibid. См. прежде всего: Ch. 5 ("The political general strike"), III; Ch. 3 ("Prejudices against Violence"), III.
[95] Ibid. App. 2 ("Apology for Violence").

испытал колоссальное влияние Сореля и использовал его категории, даже когда его собственный опыт им недвусмысленно противоречил[96]. Решающим опытом, убедившим и Сореля, и Парето выдвинуть фактор насилия на первое место в революции, было дело Дрейфуса во Франции, когда, по словам Парето, он был «поражен тем, что дрейфусары используют против своих противников те же подлые методы, которые они сами же обличали»[97]. В этот момент они обнаружили то, что мы сегодня называем «истеблишмент» и что раньше называлось «система», и именно это открытие заставило их восхвалять насильственные действия, и оно же внушило Парето отчаяние относительно рабочего класса. (Парето понимал, что быстрая интеграция

[96] Это недавно было подчеркнуто Барбарой Деминг в ее призыве к ненасильственным действиям — «О революции и равновесии» (*Deming B., Debray R.* Revolution: Violent and Nonviolent. New York, 1971). Она пишет о Фаноне: «Я убеждена, что на него можно ссылаться и в поддержку ненасилия... Всякий раз, как в его книге вы встречаете слово „насилие", заменяйте его выражением „радикальное и бескомпромиссное действие". Я утверждаю, что за вычетом очень немногих пассажей такая замена вполне возможна и что действие, к которому он призывает, вполне может быть и ненасильственным действием» (с. 6). Мисс Деминг также пытается (что еще более существенно для моих целей) ясно различать между властью (*power*) и насилием и признает, что «ненасильственная подрывная акция (*disruption*)» означает «применение силы (*force*)... Она прибегает даже к тому, что не может быть названо никак иначе, нежели физическая сила» (с. 6). Однако когда мисс Деминг говорит, что при этом «человеческие права противника уважаются» (с. 7), то она странным образом недооценивает эффект подобных «подрывных акций», предполагающих использование любых средств за исключением причинения телесных повреждениий. На самом же деле здесь уважается только право оппонента на жизнь, но не на какие бы то ни было другие человеческие права. То же самое, разумеется, верно и по отношению к тем, кто выступает за «насилие против вещей» вместо «насилия против людей».

[97] Цитируется по весьма полезному очерку: *Finer S.E.* Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos // The American Political Science Review. 1968. June.

рабочих в социальный и политический организм нации фактически означает «альянс буржуазии и трудового народа», «обуржуазивание» рабочих, которое приводит, по его мнению, к новой системе, которую он назвал «плутодемократия» — смешанная форма правления, где плутократия — буржуазный режим, а демократия — режим рабочих.) А Сорель сохранил свою марксистскую веру в рабочий класс потому, что рабочие были «производителями», единственным творческим элементом в обществе, теми, кто, согласно Марксу, был предназначен освободить производительные силы человечества; единственной проблемой было то, что едва рабочие достигали приемлемого уровня трудовых и бытовых условий, как они упрямо отказывались оставаться пролетариями и играть свою революционную роль.

Но несравнимо более катастрофический удар по этим представлениям нанес другой факт, который стал окончательно ясен лишь десятилетия спустя после смерти Сореля и Парето. Причиной колоссального роста производительности в современном мире стало отнюдь не увеличение производительности рабочих, но исключительно развитие технологии, а оно зависело не от рабочего класса и не от буржуазии, а от ученых. «Интеллектуалы», презираемые Сорелем и Парето, вдруг перестали быть маргинальной социальной группой и оказались новой элитой, чей труд, изменив за несколько десятилетий условия человеческой жизни почти до неузнаваемости, остается наиважнейшим для функционирования общества. Есть много причин тому, что эта новая группа не превратилась (или еще не превратилась) во властную элиту, но есть все основания согласиться с Дэниэлем Беллом, что «не только лучшие дарования, но

в конце концов и весь комплекс социального престижа и социального статуса будет принадлежать интеллектуальным и научным сообществам»[98]. Члены этого сообщества более разрознены и менее объединены очевидными интересами, нежели группы в прежней классовой системе; поэтому у них нет импульса к самоорганизации и нет опыта в вопросах, касающихся власти. И будучи более тесно связаны с культурными традициями, одной из которых является традиция революционная, они сильнее привержены категориям прошлого, которые мешают им понять настоящее и их собственную роль в нем. Нередко вызывают умиление ностальгические чувства, с которыми самые мятежные из наших студентов ждут, что «истинный» революционный порыв придет от тех самых общественных групп, которые проклинают этих студентов тем яростнее, чем больше им есть что терять от любой помехи гладкому функционированию потребительского общества. К добру или к худу (а я полагаю, что есть все основания не только для надежды, но и для страха), действительно новый и потенциально революционный класс общества будет состоять из интеллектуалов, а их потенциальная власть, пока что не реализованная, очень велика — возможно, слишком велика, если иметь в виду благо человечества[99]. Но это уже спекуляции.

Как бы то ни было, в данном контексте нас прежде всего интересует странное возрождение философий жизни Бергсона и Ницше в их сорелевской версии. Нам всем известно, насколько большую роль в мятежном умонастроении

[98] *Bell D.* Notes on the Post-Industrial Society // The Public Interest. 1967. № 6.

[99] См. Приложение XVI, с. 113.

нынешнего поколения играет это старое сочетание насилия, жизни и творческой способности. Акцент на голой фактичности жизни и потому на занятии любовью как на самом великолепном жизненном проявлении — это, несомненно, реакция на ставшую сегодня реальной угрозу создания апокалиптического механизма и уничтожения всей жизни на Земле. Но категории, в которых осознают себя эти новые жизнепоклонники, отнюдь не новы. Видеть производительность общества в образе жизненной творческой способности — старо по крайней мере так же, как Маркс, верить в насилие как в жизнеподъемную силу — старо по крайней мере так же, как Ницше, и видеть в творческой способности высшее человеческое благо — старо по крайней мере так же, как Бергсон.

И это, по всей видимости, столь новаторское биологическое оправдание насилия снова оказывается тесно связано с самыми пагубными элементами древнейших традиций нашей политической мысли. Согласно традиционному представлению о власти, приравненной, как мы видели, к насилию, власть по природе является экспансионистской. Она «обладает внутренним стремлением к росту», она является творческой, поскольку «она разбухает вследствие собственной потребности»[100]. Подобно тому, как в царстве органической жизни все либо растет, либо увядает и умирает, так и в царстве человеческих дел власть якобы может сохраняться лишь благодаря экспансии; в ином случае она иссыхает и умирает. «Что не растет, гниет», говорили при дворе Екатерины Великой. Царей и королей, говорят нам,

[100] *Jouvenel B. de.* Op. cit. P. 114, 123 [*Жувенель Б. де.* Власть: Естественная история ее возрастания. М., 2010. С. 176, 197].

убивали не из-за их тирании, но из-за их слабости: «Воздвигаемые народами эшафоты — не моральная кара деспотизма, а *биологическая* санкция, наказание бессилия» (курсив мой. — *Х.А.*). Таким образом, революции были направлены против имеющейся власти «лишь по видимости». Их истинной задачей было «придать Власти новую силу и твердость и разрушить препятствия, которые давно мешали ее развитию»[101]. Когда Фанон говорит о «творческом безумии», заключенном в насильственном акте, он продолжает мыслить в этой традиции[102].

На мой взгляд, нет ничего теоретически столь же опасного, как традиция органического мышления в политических вопросах, внутри которой власть и насилие интерпретируются в биологических категориях. В сегодняшнем понимании этих категорий их общим знаменателем являются жизнь и предполагаемая творческая способность жизни, поэтому насилие оправдывается с помощью творчества. Органические метафоры, которыми проникнуты все наши современные обсуждения этих вопросов, особенно бунтов (например, понятие «больного общества», симптомом которого являются бунты, как высокая температура — симптом болезни), в конечном счете могут только разжигать насилие. Поэтому споры между теми, кто предлагает насильственные меры для восстановления «законности и порядка», и теми, кто предлагает ненасильственные реформы, начинают зловеще напоминать дискуссию между двумя врачами, которые обсуждают сравнительные преимущества хирургического и медикаментозного лечения

[101] Ibid. P. 187, 188 [Там же. С. 298].
[102] *Fanon F.* Op. cit. P. 95.

пациента. Чем более тяжелым представляется состояние пациента, тем вероятнее последнее слово останется за хирургом. Более того, пока мы рассуждаем в неполитических, биологических терминах, поклонники насилия имеют возможность ссылаться на тот безусловный факт, что в природе разрушение и творчество — лишь две стороны естественного процесса, поэтому коллективное насильственное действие мало того что само по себе привлекательно, но еще и предстает столь же естественным условием для коллективной жизни человечества, как борьба за выживание и насильственная смерть — для продолжения жизни в животном царстве.

Опасность увлечься обманчивым правдоподобием органических метафор особенно велика там, где дело касается расового вопроса. Расизм, белый или черный, нагружен насилием по определению, поскольку протестует против природных, органических фактов — белой или черной кожи, которые не может изменить никакое убеждение или власть; единственное, что можно сделать с ее носителями, когда дело пойдет всерьез, — это их уничтожить. Расизм, в отличие от расы, — не факт жизни, а идеология, и поступки, к которым он приводит — это не рефлекторные действия, но сознательные акты, основанные на лженаучных теориях. Насилие в межрасовой борьбе всегда ведет к убийствам, но оно не «иррационально»; оно является логическим и рациональным следствием расизма, под которым я подразумеваю не смутные предубеждения с обеих сторон, а сформулированную идеологическую систему. Предрассудки в отличие от интересов и идеологий могут уступить давлению власти, как они на наших глазах уступили крайне

успешному движению за гражданские права, полностью ненасильственному. («К 1964 году большинство американцев были убеждены, что неравноправие и — в меньшей степени — сегрегация рас неправильны»[103].) Но если бойкоты, сидячие забастовки и демонстрации были успешны в упразднении дискриминационных законов и постановлений на Юге, то они же оказались крайне бесполезны и даже вредны, когда столкнулись с социальными условиями в крупных городских центрах: нуждой черных гетто, с одной стороны, а с другой — с интересами низкодоходных групп белого населения в сферах жилья и образования. Все, что подобный способ действий мог сделать и действительно сделал, — это вывести эти условия наружу, на улицу, где фундаментальная непримиримость интересов была обнажена самым опасным образом.

Но даже сегодняшнее насилие — черные бунты и потенциальное насилие белого отпора — это еще не проявление расистской идеологии и ее убийственной логики. (Бунты, как недавно было заявлено, — это «выраженный протест против подлинных бедствий»[104]; более того, «сдержанность и избирательность или рациональность безусловно являются их самыми ключевыми чертами»[105]. И то же самое верно для ответной реакции, которая, вопреки всем предсказаниям, пока что не отличается насилием. Это вполне рациональная реакция некоторых групп, имеющих определенные интересы и яростно протестующих против того, что на них

[103] *Fogelson R.M.* Violence as Protest // Urban Riots: Violence and Social Change: Proceedings of the Academy of Political Science. New York: Columbia University, 1968.
[104] Ibid.
[105] Ibid. См. в том же сборнике превосходную статью Аллана Силвера.

возложена обязанность заплатить полную цену за плохо продуманную политику интеграции, при том что авторы этой политики ее последствиями никак не затронуты[106].) Самая большая опасность исходит с другой стороны; поскольку насилие всегда нуждается в оправдании, то эскалация уличного насилия может привести к действительно расистской идеологии, которая бы это насилие оправдывала. Черный расизм, столь явный в «Манифесте» Джеймса Формана, — это, возможно, не столько причина хаотических бунтов последних лет, сколько реакция на них. И он, конечно, мог бы спровоцировать по-настоящему насильственный белый ответ, самой большой опасностью которого была бы трансформация белых предрассудков в полноценную расистскую идеологию, для которой «законность и порядок» служили бы просто прикрытием. В этом — пока что маловероятном — случае общественный климат в стране мог бы ухудшиться до такой степени, когда большинство граждан согласилось бы на невидимый террор политического государства в обмен на законность и порядок на улицах. То, что мы наблюдаем сегодня: полицейский ответ, вполне грубый и предельно видимый, — не имеет с таким террором ничего общего.

Обычно поведение и аргументы при конфликте интересов не отличаются «рациональностью». К сожалению, ничто так постоянно не опровергается реальностью, как теория «просвещенного интереса» — как в ее буквальном понимании, так и в более сложном марксистском варианте. Небольшой опыт и немного размышлений, напротив,

[106] См. Приложение XVII, с. 114.

учат, что просвещенность противоречит самой природе интереса. Если взять как пример из повседневной жизни нынешний конфликт интересов между квартиросъемщиками и домовладельцами, просвещенный интерес сосредоточился бы на пригодности жилища для человеческого проживания, но этот интерес совершенно не совпадает, а в большинстве случаев противоречит заинтересованности домовладельца в высоких доходах и квартиросъемщика — в низкой квартплате. Обычный ответ арбитра, глашатая «просвещения», что в долговременной перспективе интерес самого жилища — это и есть подлинный интерес и домовладельца, и квартиросъемщика, не учитывает фактор времени, имеющий первостепенную важность для всех участников. Собственный интерес заинтересован в себе, а «я» умирает или съезжает с квартиры или продает дом; из-за переменных условий, т.е. в конечном счете из-за условия смертности человека, «я» в качестве «я» не может рассуждать в категориях долгосрочного интереса, т.е. интереса мира, который переживет своих обитателей. Ухудшение здания — это дело многих лет; повышение квартплаты или снижение доходности — дело сегодняшнего или завтрашнего дня. И нечто подобное *mutatis mutandis*, разумеется, верно для конфликтов профсоюзов с предпринимателями и т.п. Собственный интерес, когда ему предлагают отступить перед «истинным» интересом, т.е. перед интересом мира в отличие от интереса «я», всегда ответит: рубашка близка к телу, а кожа еще ближе. Этот ответ, может быть, не самый разумный, но вполне реалистичный; это не самая благородная, но адекватная реакция на временной разрыв между собственной жизнью

человека и совершенно иной продолжительностью жизни общего мира. Ожидать от людей, не имеющих ни малейшего понятия о том, что такое *res publica*, общая вещь, чтобы в вопросах интереса они вели себя ненасильственно и рассуждали рационально, было бы и нереалистично, и неразумно.

Насилие, инструментальное по природе, рационально в той степени, в какой оно эффективно для достижения цели, которая должна это насилие оправдать. А поскольку, когда мы действуем, мы никогда не знаем сколько-нибудь достоверно итоговых последствий того, что мы делаем, то насилие может оставаться рациональным лишь в том случае, если преследует краткосрочные цели. Насилие не является двигателем ни истории, ни революции, ни прогресса, ни реакции; но оно может способствовать обнажению недовольства и привлечь к нему общественное внимание. Как однажды заметил Конор Круз О'Брайен (в дискуссии о легитимности насилия в «Театре идей»), процитировав Уильяма О'Брайена, ирландского агрария и националиста XIX века, «иногда насилие — это единственный способ, благодаря которому умеренность может быть услышана». Требовать невозможного, чтобы добиться возможного, — не всегда бесплодная линия. И более того, насилие, вопреки уверениям его пророков, — это оружие не столько революции, сколько реформы. Франция никогда бы не получила самого радикального со времен Наполеона законопроекта, реформирующего устаревшую систему образования, если бы французские студенты не взбунтовались; если бы не бунты весеннего семестра, никто в Колумбийском университете и не подумал бы

согласиться на реформы[107]; и, возможно, правы те, кто говорит, что в Западной Германии «само существование несогласных меньшинств даже не замечается, пока они не начинают участвовать в провокациях»[108]. Несомненно, «насилие результативно», но беда в том, что оно результативно без разбора — и для «эзотерических курсов» с урока-ми суахили, и для настоящих реформ. А поскольку тактика насилия и агрессии имеет смысл только для краткосрочных целей, то более вероятно не столько то, что насилие окажется эффективно по отношению к сравнительно долгосрочным задачам структурных перемен, сколько то, что власть уступит бессмысленным и очевидно вредным требованиям (как это было недавно в США), например, требованиям о приеме студентов, не обладающих необходимыми знаниями, и о преподавании несуществующих дисциплин, — если только подобные «реформы» можно осуществить сравнительно легко[109]. Более того, опасность насилия,

[107] «В Колумбийском университете, например, к моменту прошлогоднего бунта отчеты о жизни студентов и о жилищных условиях преподавателей уже давно пылились в кабинете президента университета», — пишет Фред Хэчинджер (*Hechinger F.* The Week in Review // New York Times. 1969. May 4).

[108] Слова Руди Дучке, приведенные в журнале Der Spiegel (1969. Februar 10. S. 27). Гюнтер Грасс, который после покушения на Дучке весной 1968 года высказывался в том же духе, также подчеркивает связь между реформами и насилием: «Молодежное протестное движение сделало явной хрупкость нашей недостаточно прочной демократии. В этом отношении оно оказалось успешным, но неясно, куда этот успех приведет; либо он приведет к давно назревшим реформам... либо ставшая явной неопределенность предоставит разным лжепророкам многообещающие рынки и бесплатную рекламу» (см.: *Grass G.* Violence Rehabilitated // Speak Out! New York, 1969).

[109] Другой вопрос, который мы не можем здесь обсуждать, заключается в том, до какой степени вся университетская система еще способна к самореформированию. Я думаю, общего ответа здесь нет. Хотя студенческие

даже если оно сознательно удерживается в неэкстремистских рамках краткосрочных целей, состоит в том, что средства могут возобладать над целью. Если цель не будет достигнута быстро, то результатом этого будет не просто поражение, а введение практики насилия в политический организм в целом. Действие необратимо, и возврат к статус-кво в случае поражения всегда маловероятен. Практика насилия, подобно всякому действию, меняет мир, но самой вероятной переменой будет перемена к более насильственному миру.

Наконец, если вернуться к более раннему обличению системы как таковой у Сореля и Парето, то чем больше бюрократизация общественной жизни, тем больше привлекательность насилия. В полностью развитой бюрократии не остается никого, с кем можно было бы спорить, кому можно было бы предъявлять требования, на кого могло бы осуществляться давление власти. Бюрократия — это форма правления, при которой все лишены политической свободы, лишены власти действовать; ибо господство Никого не есть не-господство, и там, где все рáвно безвластны, мы имеем тиранию без тирана. Ключевая черта студенческих бунтов по всему миру — то, что они повсеместно направлены против правящей бюрократии. Этим объясняется то, что на первый взгляд так смущает, а именно, что бунты на Востоке требуют как раз тех свобод слова и мысли, к которым

бунты — это глобальный феномен, сами университетские системы отнюдь не единообразны и различаются не только от страны к стране, но даже от университета к университету; все решения этой проблемы должны исходить исключительно из местных условий и им соответствовать. Так, в некоторых странах университетский кризис может даже перейти в кризис правительственный — как считает Spiegel применительно к немецкой ситуации (Der Spiegel. 1969. Juni 23).

молодые бунтари с Запада относятся с презрением как к ничего не значащим. Если оставаться на уровне идеологий, то вся ситуация кажется непонятной; но эта непонятность резко уменьшится, если мы будем исходить из того очевидного факта, что огромные партийные аппараты сумели встать над голосом обычных граждан везде, даже в странах, где свобода слова и ассоциаций по-прежнему сохраняется. Диссиденты и активисты сопротивления на Востоке требуют свободы речи и мысли как предварительного условия для политического действия; бунтари на Западе живут в ситуации, когда эти предварительные условия уже не открывают путей для действия, для осмысленного применения свободы. Действительно, их пугает *Praxisentzug*, прерывание действия, по точному выражению немецкого студента Йенса Литтена[110]. Превращение правительства в администрацию или республики в бюрократию и сопутствующее ему катастрофическое сужение публичной сферы имеют длительную и сложную историю на протяжении всей современной эпохи; и этот процесс значительно ускорился за последние сто лет благодаря возникновению партийных бюрократий. (Семьдесят лет назад Парето признавал, что «в так называемых свободных и демократических странах свобода, под которой я разумею власть действовать, с каждым днем сокращается (кроме как для преступников)»[111].) Человека делает политическим существом его способность к действию; она дает ему возможность соединиться с равными ему, действовать согласованно и добиваться целей и осуществлять начинания, которые никогда бы не пришли

[110] См. Приложение XVIII, с. 115.
[111] Цит. по: *Finer S.* Op. cit.

ему на ум, не говоря уже о его сердце, не будь он наделен этим даром — предпринимать нечто новое. Философски говоря, действие — это человеческий ответ на то, что удел человека — быть рожденным. Поскольку все мы приходим в этот мир в силу рождения как новоприбывшие и новички, мы способны начинать нечто новое; без факта рождения мы бы даже не знали, что такое новизна, всякое «действие» было бы либо всего лишь поведением, либо консервированием. Ни одна другая способность (помимо языка) — ни разум, ни сознание — не отличает нас столь радикально от всех животных видов. Действие и начинание — не одно и то же, но они тесно взаимосвязаны.

Ни одно из свойств творческой способности не может быть адекватно выражено в метафорах, заимствованных у жизненного процесса. Зачатие и рождение — не творческие действия, точно так же как смерть не есть уничтожающее действие; и то и другое — лишь разные фазы одного и того же вечно повторяющегося цикла, в котором все живые существа удерживаются словно под заклятьем. Ни насилие, ни власть не являются природным феноменом, т.е. проявлением жизненного процесса; они принадлежат к политической сфере человеческих дел, принципиальная человечность которых гарантирована человеческой способностью к действию, способностью начинать нечто новое. И я полагаю, что можно показать, что никакая другая человеческая способность не пострадала до такой степени от прогресса современной эпохи, ибо прогресс, как мы стали его понимать, означает рост, неумолимый процесс умножения и увеличения. Чем больше становится страна в рассуждении населения, предметов и имуществ, тем больше будет

нужда в администрации, а вместе с ней — в анонимной власти администраторов. Павел Когоут, чешский автор, в разгар чехословацкого эксперимента со свободой определил «свободного гражданина» как «Гражданина-Соправителя». Он имел в виду не более и не менее как «демократию участия», о которой мы так много слышим в последние годы на Западе. Когоут добавил, что сегодня мир больше всего нуждается в «новом примере», если «мы не хотим, чтобы следующее тысячелетие стало эрой сверхцивилизованных обезьян» или, еще хуже, «человек превратится в цыпленка или крысу под управлением элиты, черпающей власть из мудрых советов интеллектуальных помощников», которые действительно верят, что члены экспертных советов — это мыслители и что компьютеры могут мыслить; «эти советы могут оказаться невероятно пагубными и, вместо того чтобы решать человеческие задачи, будут решать совершенно абстрактные проблемы, непредсказуемым образом преображенные в искусственном разуме»[112].

Этот новый пример вряд ли будет подан практикой насилия, хотя я склонна полагать, что нынешний культ насилия во многом вызван жестокой фрустрацией способности к действию в современном мире. Простой правдой является то, что бунты в гетто и беспорядки в университетах «дают людям чувство совместного действия, какое они редко когда испытывают»[113]. Мы не знаем, являются ли эти события началом чего-то нового — «новым примером» — или же смертельными судорогами этой способности, которую

[112] См.: *Grass G., Kohout P.* Briefe über die Grenze. Hamburg, 1968. P. 88, 90.
[113] *Gans H.J.* The Ghetto Rebellions and Urban Class Conflict // Urban Riots: Violence and Social Change...

человечество вот-вот утратит. При сегодняшнем положении вещей, когда мы видим, что сверхдержавы раздавлены чудовищным бременем собственной огромности, кажется, что если кто и мог бы подать «новый пример», то небольшая страна или же маленькие четко очерченные секторы в массовых обществах больших держав.

Ставшие столь явными в последние годы процессы распада: упадок социальных служб (школ, полиции, почты, сбора мусора, транспорта и т.д.); смертность в автокатастрофах и транспортные проблемы в городах; загрязнение воздуха и воды — это автоматические результаты потребностей массового общества, которые стали неуправляемы. Эти процессы сопровождаются и часто ускоряются одновременным упадком различных партийных систем, которые все возникли более или менее недавно и предназначались для обслуживания политических нужд массового населения — на Западе обеспечивать представительное правление, когда прямая демократия уже не работает, поскольку «в одно помещение все не поместятся» (Джон Селден), а на Востоке, чтобы сделать более эффективным абсолютное управление огромными территориями. Огромность уязвима; трещины во властных структурах всех стран, кроме маленьких, открываются и ширятся. И хотя никто не может с уверенностью сказать, где и когда была пройдена переломная точка, но мы можем наблюдать и чуть ли не измерять, как мощь и упругость коварно разрушаются, вытекая, так сказать, капля за каплей из наших институтов.

Более того, в последнее время происходит подъем любопытной новой разновидности национализма, которая

обычно понимается как сдвиг вправо, но вероятнее указывает на растущее всемирное озлобление против «огромности» как таковой. Если прежде национальные чувства объединяли разные этнические группы, фокусируя их политические чувства на нации в целом, то теперь мы наблюдаем, как этнический «национализм» начинает угрожать распадом самым долговечным и прочным национальным государствам. Шотландцы и валлийцы, бретонцы и провансальцы, т.е. этнические группы, успешная ассимиляция которых послужила предпосылкой для возникновения национального государства и казалась совершенно необратимой, обращаются к сепаратизму, бунтуя против централизованного управления из Лондона и Парижа. И как раз в тот момент, когда централизация как таковая под бременем огромности демонстрирует свою контрпродуктивность, США, основанные, согласно федеральному принципу, на разделении властей, и сильные лишь до тех пор, пока это разделение соблюдается, бросились стремглав (под единодушное одобрение всех «прогрессивных» сил) в новый для Америки эксперимент централизованного управления, когда федеральное правительство встает над властями штатов, а исполнительная власть ослабляет власть Конгресса[114]. Создается впечатление, что самая успешная европейская колония захотела разделить судьбу своих метрополий, клонящихся к упадку, ускоренно повторяя те самые ошибки, которые создатели Конституции хотели исправить и устранить.

Какими бы ни были административные выгоды и невыгоды централизации, ее политический результат всегда

[114] См. важную статью Генри Стил Коммаджера, указанную в примеч. 74.

одинаков: монополизация власти иссушает или истощает все подлинные источники власти в стране. В Соединенных Штатах, основа которых — плюрализм властей и их взаимные сдержки и противовесы, мы сталкиваемся не только с распадом властных структур, но и с тем, что власть, по-видимости еще прочная и свободно себя выражающая, теряет хватку и становится неэффективной. Разговор о бессилии власти перестает быть просто остроумным парадоксом. Реализация в 1968 году идеи сенатора Юджина Маккарти «по проверке системы» вывела на свет народное недовольство империалистическими авантюрами, создала связь между оппозицией в Сенате и оппозицией на улицах, привела, пусть ненадолго, к поразительным сдвигам в политике и показала, как быстро большинство молодых бунтарей может покончить со своим отчуждением, ухватившись за первую возможность не разрушить систему, а снова заставить ее работать. И тем не менее всю эту власть смогла раздавить партийная бюрократия, которая вопреки всем традициям предпочла проиграть президентские выборы с непопулярным кандидатом, который, однако, был «аппаратчиком». (Нечто подобное произошло, когда Рокфеллер проиграл президентскую номинацию Никсону на съезде республиканцев.)

Есть и другие примеры для демонстрации примечательных противоречий, заложенных в бессилии власти. Благодаря огромной эффективности командной работы в науке (такая командная работа составляет выдающийся вклад Америки в современную науку) мы можем контролировать самые сложные процессы с точностью, делающей путешествие на Луну более безопасным, чем воскресный пикник;

но «величайшая власть на земле» бессильна закончить войну, явно катастрофическую для всех участников, в одной из самых маленьких стран мира. Как будто на нас легло сказочное заклятье, которое позволяет нам делать «невозможное» при условии, что мы потеряем способность делать возможное, и которое позволяет нам совершать фантастические подвиги при условии, что мы уже не можем удовлетворять наши повседневные нужды. Если власть как-то соотносится с «мы хотим и мы можем», а не просто с «мы можем», тогда придется признать, что наша власть стала бессильна. Прогресс науки не имеет ничего общего с «я хочу»; он следует собственным неумолимым законам, принуждая нас делать все, что мы можем, невзирая на последствия. Неужели «я хочу» и «я могу» расстались? Неужели Валери был прав, когда пятьдесят лет назад сказал: «On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes [Можно сказать, что все, что мы знаем, т.е. все, что мы можем, в конце концов обернулось против того, что мы есть]»?

Опять-таки мы не знаем, куда эти тенденции нас приведут, но мы знаем или обязаны знать, что всякое уменьшение власти — это открытое приглашение к насилию, хотя бы потому, что те, кто обладает властью и чувствует, как она выскальзывает у них из рук, будь то правительство или будь то управляемые, всегда с трудом противились искушению заменить ускользающую власть насилием.

Приложения

Приложение I, к примеч. 16 на с. 19

Профессор Б.К. Парек (Университет Халла, Англия) любезно обратил мое внимание на следующий пассаж в разделе о Фейербахе в «Немецкой идеологии» (1846) (об этой книге Энгельс позже писал: «Законченная часть... лишь доказывает, насколько неполным в то время было наше знание экономической истории»): «Как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей (*des Menschen*), которое возможно только в практическом движении, в *революции*; следовательно, революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что *свергающий* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества» (цит. по изд.: *Marx K., Engels F.* German Ideology / Ed. with an introduction by R. Pascal. New York, 1960. P. xv, 69 [*Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений: В 50 т. М., 1955. Т. 3. С. 70]). Даже в этих, так сказать, домарксистских, высказываниях различие между позициями Маркса и Сартра очевидно. Маркс говорит о «массовом изменении людей» и о «массовом порождении коммунистического сознания», а не об освобождении индивида благодаря изолированному акту насилия (немецкий текст см.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe. I. Abteilung. Berlin, 1932. Vol. 5. S. 59 ff.).

Приложение II, к примеч. 17 на с. 20

Бессознательное отклонение новых левых от марксизма не прошло незамеченным. См. прежде всего недавние комментарии о студенческом движении — Леонардо Шапиро (New York Review of Books. 1968. December 5)

и Раймона Арона (*Aron R.* La Révolution Introuvable. Paris: Fayard, 1968). Оба усматривают в опоре на насилие откат либо к домарксову утопическому социализму (Арон), либо к русскому анархизму Нечаева и Бакунина (Шапиро), которые «много писали о важности насилия как фактора единения, как связующей силы в обществе или группе, за сто лет до того, как эти же идеи прозвучали в работах Жана-Поля Сартра и Франца Фанона». Арон пишет в том же ключе: «Певцы майской революции думают, что преодолели марксизм... они забыли о целом столетии исторического развития» (с. 14). Для немарксиста упрек в такой регрессии вряд ли был бы серьезным аргументом; но для Сартра, который, например, пишет: «Так называемое „преодоление" марксизма в худшем случае может быть лишь возвратом к домарксистскому мышлению, в лучшем — открытием мысли, уже содержащейся в той философии, которую мнят преодоленной» (*Sartre J.-P.* Question de Méthode // Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. Paris: Gallimard, 1960. P. 17 [*Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. М., 2008. С. 12]), это будет очень серьезным обвинением. (Примечательно, что Сартр и Арон, хотя и являются политическими оппонентами, совершенно согласны по этому пункту. Это показывает, до какой степени гегелевская концепция истории определяет мышление как марксистов, так и немарксистов.)

Сам Сартр в «Критике диалектического разума» дает своему обращению к насилию гегелевское объяснение. Его исходная точка в том, что «нужда и нехватка предопределили манихейский базис действия и морали» в современной истории, «истина которой основана на нехватке и должна проявиться в антагонизме между классами». Агрессия — это следствие нужды в мире, где «на всех всего не хватает». В таких условиях насилие перестает быть маргинальным феноменом. «Насилие и противонасилие, возможно, контингентны, но это контингентные необходимости, и императивным следствием любой попытки уничтожить эту бесчеловечность будет то, что, уничтожая в противнике бесчеловечность противочеловека, я уничтожаю в нем человечность человека и реализую в себе его бесчеловечность. Когда я убиваю, пытаю, порабощаю, моя цель — подавить его свободу, т.е. чуждую излишнюю силу». Моделью для ситуации, в которой «каждый излишен, избыточен для другого», служит автобусная очередь, члены которой очевидно «не замечают друг в друге ничего, кроме места в числовом ряду. Сартр заключает: «Они взаимно отрицают всякую связь между внутренними мирами друг друга». А из этого следует, что практика — это «отрицание инаковости, которая сама по себе есть отрицание», — весьма удобный вывод, поскольку отрицание отрицания есть утверждение.

Ошибка в этом рассуждении кажется мне очевидной. Есть огромная разница между «незамечанием» и «отрицанием», между «отрицанием

всякой связи» с кем-либо и «отрицанием» его инаковости; и для человека со здравым рассудком есть значительное расстояние от теоретического «отрицания» до убийства, пыток и порабощения.

Большая часть приведенных цитат взята из: *Laing R.D., Cooper D.G.* Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950–1960. London: Tavistock publications, 1964. Pt. 3. Это мне кажется допустимым, поскольку Сартр в предисловии говорит: «Я внимательно прочел труд, который вы мне посвятили, и к своему большому удовольствию нашел здесь очень ясный и верный очерк моего мышления».

Приложение III, примеч. 20 к с. 21

Они действительно образуют пеструю смесь. Радикальные студенты легко сходятся с отчисленными студентами, хиппи, наркоманами и психопатами. Ситуация еще больше осложняется из-за того, что власти не учитывают различий — часто весьма тонких — между преступлением и несоблюдением правил, а эти различия весьма важны. Сидячая забастовка и захват здания — это не то же самое, что поджог или вооруженный мятеж, и различие здесь не чисто количественное. (Вопреки мнению одного из членов совета попечителей Гарвардского университета, захват университетского здания студентами — это не то же самое, что вторжение уличной толпы в отделение Первого национального банка, по той простой причине, что студенты вторгаются на территорию, использование которой, конечно, регулируется правилами, но к которой они сами принадлежат и которая им принадлежит точно так же, как преподавателям и администрации.) Еще большую тревогу вызывает склонность преподавателей и администрации относиться к наркоманам и криминальным элементам (в Сити-колледже в Нью-Йорке и в Корнельском университете) намного мягче, чем к собственным бунтарям.

Гельмут Шельски, немецкий социолог, еще в 1961 году описал (*Schelsky H.* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. Köln; Opladen, 1961) возможность «метафизического нигилизма», под которым он подразумевал радикальное общественное и духовное отрицание «всего процесса человеческого научно-технического воспроизводства», т.е. «нет», сказанное «возникающему миру научной цивилизации». Назвать такую позицию нигилистической значит принимать современный мир за мир единственно возможный. Протест молодых бунтарей касается именно этого пункта. Более того, вполне осмысленно было бы обвинить самих обвинителей и сказать, как это сделали Шелдон Уоллин и Джон Шаар: «В настоящее время главную угрозу составляет то, что правящие и респектабельные слои, кажется, готовы подписаться под самым нигилистическим

отрицанием, какое только может быть, т.е. отрицанием будущего посредством отрицания собственных детей, носителей этого будущего» (*Wolin Sh., Shaar J.* Op. cit.).

Натан Глейзер в статье «Студенческая власть в Беркли» пишет: «Студенты-радикалы... больше напоминают мне луддитов, разбивавших машины, чем членов социалистических профсоюзов, которые добивались для рабочих полноты гражданских прав и власти» (*Glazer N.* Student Power in Berkeley // The Public Interest (special issue "The Universities"). 1968. Fall), и из этого он делает вывод, что Збигнев Бжезинский (в статье о Колумбийском университете: The New Republic. 1968. June 1), видимо, прав в своем диагнозе: «Весьма часто революции — это последние судороги прошлого, и потому на самом деле это не революции, а контрреволюции, происходящие под именем революций». Не кажется ли странным это пристрастие к движению вперед любой ценой у двух авторов, которые обычно считаются консервативными? И не кажется ли еще более странным то, что Глейзер не осознает решающих различий между фабричными машинами в Англии начала XIX века и техникой середины XX века, которая оказалась разрушительной даже в самом благодетельном обличии — открытие ядерной энергии, автоматика, медицина, целебная сила которой привела к перенаселению, которое, в свою очередь, почти непременно приведет к массовому голоду, загрязнению воздуха и так далее?

Приложение IV, примеч. 23 к с. 23

Искать прецеденты и аналогии там, где их попросту нет, и уклоняться от описания и обдумывания того, что сейчас говорится и делается, на языке самих современных событий под тем предлогом, что нам следует выучить уроки прошлого, особенно уроки периода между двумя мировыми войнами, стало характерной чертой очень многих современных дискуссий. Совершенно свободен от этой формы эскапизма блестящий и умный репортаж Стивена Спендера о студенческом движении, процитированный выше. Он принадлежит к тем очень немногочисленным представителям своего поколения, которые одновременно достаточно чутки к настоящему и достаточно хорошо помнят собственную молодость, чтобы сознавать всю разницу между двумя эпохами в настроении, стиле, мышлении и действии («сегодняшние студенты совершенно не похожи на студентов Оксфорда, Кембриджа, Гарварда, Принстона или Гейдельберга сорок лет тому назад» [*Spender S.* Op cit. P. 165]). Но позицию Спендера разделяют вообще все те, кто действительно озабочен будущим мира и человека (к какому бы поколению они ни принадлежали), в отличие от тех, кто этим будущим играет. (Шелдон Уоллин и Джон Шаар говорят о «возрождении чувства общей

судьбы», которое может связать разные поколения, о «нашем общем страхе, что созданное наукой оружие уничтожит все живое, что технология будет все сильнее уродовать живущих в городах людей, как уже осквернила землю и помрачила небо», что «прогресс индустрии уничтожит саму возможность интересной работы и что коммуникации сотрут последние следы разнообразных культур, которые были наследием всех обществ, кроме самых отсталых» [*Wolin Sh., Shaar J.* Op. cit.].) Кажется вполне естественным, что такую позицию чаще занимают физики и биологи, а не представители общественных наук, хотя студенты естественных факультетов не такие рьяные бунтари, как их товарищи гуманитарии. Так, Адольф Портманн, знаменитый швейцарский биолог, считает, что возрастной разрыв между поколениями имеет мало общего с конфликтом между молодыми и старыми — этот конфликт возникает с появлением ядерной науки: «в итоге возникло совершенно новое положение дел в мире... его нельзя сравнить даже с самой мощной революцией прошлого» (*Portmann A.* Manipulation des Menschen als Schiksal und Bedrohung. Zürich: Verlag Die Arche, 1969). И нобелевский лауреат Джордж Уолд из Гарварда в своей знаменитой речи в MIT 4 марта 1969 года справедливо подчеркнул, что преподаватели понимают «причины беспокойства студентов даже лучше, чем сами студенты», и, более того, это беспокойство разделяют (*Wald G.* Op. cit.).

Приложение V, примеч. 25 к с. 23

В современной политизации университетов (предмете справедливых сожалений) часто обвиняют бунтующих студентов, которые якобы нападают на университеты, поскольку те являются слабым звеном в цепи существующей власти. Совершенно справедливо, что университеты не выживут, если исчезнут «интеллектуальная беспристрастность и бескорыстный поиск истины», и, что еще хуже, вряд ли какое бы то ни было цивилизованное общество сумеет пережить исчезновение этих странных учреждений, главная общественная и политическая функция которых состоит именно в их беспристрастности и независимости от общественного давления и политической власти. Власть и истина, обе совершенно законные каждая в своей сфере, — это принципиально различные феномены, и выбор одной или другой в качестве жизненной цели приводит к экзистенциально различным жизненным путям. Збигнев Бжезинский в статье «Америка в технотронную эру» (*Brzezinski Z.* America in the Technotronic Age // Encounter. 1968. January) эту опасность видит, но либо смирился с ней, либо не так уж встревожен этой перспективой. Он полагает, что технотрония приведет к новой «сверхкультуре» под руководством новых «интеллектуалов, для которых центральными будут организационные и прикладные вопросы».

(См. прежде всего недавний критический разбор Ноама Хомского «Объективность и либеральная наука»: *Chomsky N.* Op. cit.) На самом деле намного более вероятно, что эта новая порода интеллектуалов, прежде известных как технократы, приведет к эре тирании и предельного бесплодия.

Как бы то ни было, остается фактом, что прежде, чем университеты были политизированы студенческим движением, они были политизированы властями. Соответствующие факты слишком хорошо известны, чтобы их приводить, но стоит напомнить, что речь здесь не только о военных исследованиях. Генри Стил Коммаджер недавно подверг критике «университет в роли агентства по найму» (The New Republic. 1968. February 24). Действительно, «никакие усилия воображения не помогут представить химическую компанию «Доу», морскую пехоту или ЦРУ образовательными учреждениями» или организациями, имеющими целью поиск истины. Мэр Джон Линдсей поставил вопрос, имеет ли университет право называться «особенным общественным институтом, отрешенным от мирской корысти, если он спекулирует недвижимостью и помогает в разработке и оценке проектов для армии, участвующей во Вьетнамской войне» (The Week in Review // New York Times. 1969. May 4). Заявления, будто университет — это «мозг общества» или мозг властных структур, — это опасная самонадеянная чепуха, хотя бы потому, что общество не «организм» и тем более не безмозглый.

Во избежание недоразумений: я целиком согласна со Стивеном Спендером, что будет ужасной глупостью, если студенты разгромят университеты (хотя только они действительно на это способны по той простой причине, что на их стороне численный перевес, а значит, реальная власть), поскольку кампусы — это не только их реальная, но и единственно возможная база. «Без университета не было бы и студентов» (*Spender S.* Op. cit. P. 22). Но университеты останутся базой студентов лишь до тех пор, пока они остаются единственным местом в обществе, где власть не имеет решающего голоса несмотря на все искажения и извращения этого принципа. В текущей ситуации есть опасность, что либо студенты, либо, как в случае Беркли, власти потеряют голову; если это случится, молодые бунтари попросту вплетут лишнюю нить в то, что было справедливо названо «узор катастрофы» (профессор Ричард Э. Фолк из Принстона).

Приложение VI, примеч. 30 к с. 26

Фред М. Хэчинджер в статье «Кризис кампуса» пишет: «Поскольку требования черных студентов обычно справедливы по существу, то к ним относятся с симпатией» (The Week in Review // New York Times. 1969. May 4). Для современного отношения к этим вопросам представляется характерным

то, что «Манифест, обращенный к белым христианским церквам и к еврейским синагогам в США и ко всем остальным расистским учреждениям» Джеймса Формана хотя публично оглашался и распространялся, а потому безусловно являлся «новостью, пригодной для печати», оставался неопубликованным, пока New York Review of Books (1969. July 10) не напечатало его (опустив «Введение»). Разумеется, его содержание — это полубезграмотные фантазии, вряд ли высказанные всерьез. Однако это не просто шутка, и ни для кого не секрет, что сегодня негритянское сообщество охотно предается подобным фантазиям. Вполне понятно, что власти испуганы. Но нельзя ни понять, ни простить отсутствия у властей воображения. Разве не очевидно, что если мистер Форман и его сторонники не встретят никакого противодействия в более широком сообществе и тем более если их будут умиротворять небольшими выплатами, то им придется действительно приступить к осуществлению программы, в которую они сами, возможно, никогда не верили.

Приложение VII, примеч. 31 к с. 26

В письме в New York Times (1969. April 9) Линд упоминает только «ненасильственные протестные действия, такие как забастовки и сидячие забастовки», нарочно оставляя в стороне насильственные бунты рабочего класса в 20-е годы, и задает вопрос, почему «эта тактика, остававшаяся приемлемой на протяжении целого поколения в отношениях профсоюзов и администрации, отвергается, когда ее применяют студенты в кампусах? Когда профсоюзного активиста исключают из фабричного совета, его товарищи прерывают работу до тех пор, пока конфликт не будет улажен». Создается впечатление, что Линд усвоил образ университета (к сожалению, нередкий среди попечителей и администраторов), согласно которому кампус принадлежит совету попечителей, который нанимает администрацию для управления своей собственностью, а администрация, в свою очередь, нанимает преподавателей в качестве служащих, которые должны обслуживать ее клиентов, т.е. студентов. Этому «образу» не соответствует никакая реальность. Какими бы острыми ни стали конфликты в академическом мире, речь не идет о столкновении интересов или о классовой борьбе.

Приложение VIII, примеч. 32 к с. 26

Байард Растин, лидер негритянского движения за гражданские права, сказал все, что требуется по данному вопросу: руководители колледжа должны «прекратить капитуляцию перед глупыми требованиями негритянских студентов»; неправильно, если «чувство вины и мазохизм одной группы будет позволять другой части общества прибегать к оружию во имя

справедливости»; черные студенты «страдают от шока интеграции» и ищут «легкого выхода из своих проблем»; на самом деле негритянские студенты нуждаются не в «курсах духовного развития», а в «коррективном обучении», которое бы им помогло «заниматься математикой и писать без ошибок» (цит. по: Daily News. 1969. April 28). Как много говорит о моральном и интеллектуальном состоянии общества тот факт, что потребовалось настоящее мужество для того, чтобы высказать по этим вопросам столь простые истины! Еще сильнее пугает та вполне вероятная перспектива, что через пять или десять лет «образование», заключающееся в преподавании суахили (возникший в XIX веке квазиязык, на котором говорили арабские караваны, перевозившие слоновую кость и рабов, гибридная смесь диалекта банту с огромным числом арабских заимствований; см.: Encyclopaedia Britannica. 1969. s.v.), африканской литературы и других несуществующих предметов будет истолковано как очередная уловка, посредством которой белые люди мешают неграм получать адекватное образование.

Приложение IX, примеч. 36 к с. 28

Обращенный к церквам и синагогам манифест Джеймса Формана (одобренный Национальной черной конференцией по экономическому развитию), который я упоминала выше и о котором он сказал, что это «лишь начало репараций, причитающихся нам как народу, который эксплуатировали, унижали, оскорбляли, убивали и преследовали», читается как классический пример праздных мечтаний такого рода. Согласно Форману, «из законов революции следует, что самые угнетаемые совершат революцию, конечная цель которой состоит в том, чтобы мы добились руководства и полного контроля над всем, что есть в Соединенных Штатах. Прошло время, когда мы подчинялись, а белый мальчик руководил». Добиться такой перемены ролей можно, если «использовать все необходимые средства, включая использование силы и власти оружия, чтобы ниспровергнуть колонизатора». И когда он от имени черной общины (которая, разумеется, его не поддерживает) «объявляет войну», отказывается «делить власть с белыми» и требует, чтобы «белые люди в этой стране согласились признать руководящую роль черных», он в то же время призывает «всех христиан и евреев практиковать терпение, терпимость, понимание и ненасилие» в течение всего того периода, который пройдет до захвата власти черными, «пусть даже это случится через тысячу лет».

Приложение X, примеч. 40 к с. 32

Юрген Хабермас, один из самых думающих и разумных представителей общественной мысли Германии, — хороший пример того, с каким трудом

марксисты или бывшие марксисты расстаются с любой частью доктрины своего учителя. В своей недавней работе «Техника и наука как „идеология"» Хабермас несколько раз повторяет, что «две ключевые категории марксистской теории, а именно классовая борьба и идеология, уже не могут применяться без учета обстоятельств» (*Habermas J.* Technik und Wissenschaft als "Ideologie". Frankfurt/Main, 1968 [*Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 93]). Если сравнить эти пассажи с процитированной выше статьей А.Д. Сахарова, то станет ясно, насколько легче отказываться от устаревших теорий и лозунгов тем, кто рассматривает «капитализм» в свете катастрофических коммунистических экспериментов.

Приложение XI, примеч. 62 к с. 48

Санкции законов (не составляющие, впрочем, их сути) направлены против тех граждан, которые, не прекращая поддерживать законы в целом, хотят сделать исключение для себя лично; вор ожидает, что правительство будет защищать добытую им собственность. Отмечалось, что в самых ранних правовых системах санкции отсутствовали (см.: *Jouvenel B. de.* Op. cit. P. 276). Наказанием правонарушителю было изгнание или объявление вне закона; нарушая закон, преступник ставил себя вне общины, учрежденной этим законом.

Пассерен д'Антрев (*Passerin d'Entreves A.* Op. cit. P. 128 ss.), рассуждая о «сложности закона, даже государственного закона», отмечал, что «существуют законы, которые являются не столько императивами, сколько директивами, которые не столько налагаются, сколько принимаются, и санкции которых могут обходиться без использования силы со стороны суверена». Такие законы он уподобил «правилам игры или уставу моего клуба или уставам церкви». Я подчиняюсь им, «потому что для меня, в отличие от других моих сограждан, эти правила имеют силу».

Я полагаю, что сравнение закона с «имеющими силу правилами игры» можно развить и дальше. Ибо суть этих правил не в том, что я подчиняюсь им добровольно или теоретически признаю их имеющими силу, а в том, что на практике я не могу войти в игру, пока я им не подчиняюсь; мой мотив для принятия этих правил — это мое желание играть, а поскольку люди существуют лишь во множественном числе, мое желание играть тождественно моему желанию жить. Всякий человек, рождаясь, попадает в сообщество с уже существующими законами, которым он «повинуется» прежде всего потому, что у него нет другого способа вступить в великую мировую игру. Я могу захотеть изменить правила игры, подобно революционеру, или сделать для себя исключение, подобно преступнику, но отрицать эти правила в принципе будет не просто «неповиновением»,

но отказом вступить в человеческое сообщество. Обычная дилемма (либо закон имеет абсолютную силу и потому нуждается для своей легитимности в бессмертном божественном законодателе, либо закон — это просто приказ, за которым нет ничего, кроме монополии государства на насилие) — это заблуждение. «Все законы не столько императивы, сколько директивы». Они руководят человеческим взаимодействием, как правила руководят игрой. И окончательная гарантия того, что эти законы сохраняют силу, содержится в римской пословице *pacta sunt servanda* (договоры следует соблюдать).

Приложение XII, примеч. 72 к с. 59

О цели визита де Голля высказываются разные мнения. Факты сами по себе, кажется, предполагают, что ценой, которую ему пришлось заплатить за поддержку армии, стала публичная реабилитация его врагов — амнистия генералу Салану, возвращение Бидо и возвращение полковника Лашруа, которого иногда называют «алжирским истязателем». О переговорах де Голля с армией известно немного. Напрашивается мысль, что частью сделки была и недавняя реабилитация Петена, которого снова прославляют как «победителя при Вердене», и, что гораздо важнее, невероятное, откровенно лживое заявление де Голля сразу после его возвращения, возлагающее вину за то, что французы теперь называют *les événements* (события), на коммунистическую партию.

Приложение XIII, примеч. 75 к с. 64

Было бы интересно узнать, растет ли пропорционально тревожному числу нераскрытых преступлений число правонарушений вообще (рост которых всем очевиден) и полицейская жесткость (которая тоже явно возросла). Недавно изданный «Сводный отчет о преступности в США» (*Hoover J.E.* Uniform Crime Report for the United States / Federal Bureau of Investigation, United States Department of Justice, 1967) не сообщает, сколько преступлений действительно раскрывается, а не просто ведет к «аресту подозреваемого», но упоминает в Заключении, что раскрытие серьезных преступлений полицией в 1967 году упало на 8%. Лишь 21,7% (или 21,9%) всех преступлений приводит к аресту подозреваемого, а из подозреваемых лишь 75% были переданы судам, где лишь около 60% обвиняемых были признаны виновными! Шансы преступников настолько выше, чем у правохранительных органов, что постоянный рост правонарушений кажется вполне естественным. В чем бы ни заключались причины очевидного снижения полицейской эффективности, ясно, что уменьшилась власть полиции и, соответственно, выросла вероятность полицейской жестокости.

Студенты и другие демонстранты — удобная добыча для полицейских, отвыкших ловить настоящих преступников.

Сравнить эту ситуацию с положением в других странах непросто, потому что там используют другие статистические методы. Однако создается впечатление, что, хотя рост нераскрытых преступлений — это более или менее всеобщая проблема, она нигде не достигла таких угрожающих размеров, как в Америке. Например, в Париже доля раскрытых преступлений упала с 62% в 1967 году до 56% в 1968-м; в Германии с 73,4% в 1954-м до 52,2% в 1967-м; в Швеции в 1967 году был раскрыт 41% всех преступлений (см.: Deutsche Polizei // Der Spiegel. 1967. April 7).

Приложение XIV, примеч. 76 к с. 65

Солженицын с конкретными подробностями показывает, как попытки рационального экономического развития были сорваны из-за сталинских методов, и можно надеяться, что его книга покончит с мифом, будто террор и огромные человеческие потери были ценой, которую пришлось заплатить за быструю индустриализацию России. Быстрый прогресс случился уже после смерти Сталина, и поразительно в современной России то, что она по-прежнему отстает не только от Запада, но и от большей части своих сателлитов. В самой России на этот счет не питают особых иллюзий и вряд ли питали раньше. Более молодое поколение, особенно ветераны Второй мировой войны, прекрасно знает, что от поражения в 1941 году Россию спасло лишь чудо, а чудом этим стал тот жестокий факт, что враг оказался еще хуже, чем собственные правители. Чашу весов склонило то, что под давлением общенациональной угрозы полицейский террор поутих; люди, предоставленные сами себе, снова могли собираться вместе и порождать достаточно власти, чтобы разгромить внешнего захватчика. Когда они вернулись из лагерей для военнопленных или освободились от оккупации, их сразу на долгие годы услали в трудовые и концентрационные лагеря, чтобы выбить из них привычку к свободе. Именно это поколение, попробовавшее свободы во время войны и террора после нее, протестует против тирании современного советского режима.

Приложение XV, примеч. 86 к с. 77

Ни один человек в здравом уме не поверит тем теориям, которые недавно выдвигали некоторые студенческие группы в Германии, — будто лишь когда правительство будет вынуждено «прибегнуть к открытому насилию», лишь тогда бунтовщики смогут «бороться против этого говнообщества (Scheissgeselschaft) адекватными средствами и его разрушить» (Der Spiegel. 1969. Februar 10. S. 30). Эти теории, которые являются новой, более грубой

в языковом отношении (и столь же грубой в отношении интеллектуальном), версией коммунистических глупостей 30-х годов, будто победа фашизма пойдет на пользу антифашистам, — эти теории — либо чистая поза, революционный вариант лицемерия, либо свидетельство политического идиотизма «верующих». С той только разницей, что сорок лет назад за таким поведением стояла сознательная прогитлеровская политика Сталина, а не просто глупые теории.

Разумеется, не приходится особенно удивляться ни тому, что немецкие студенты более склонны к построению теорий и менее одарены в отношении политического действия и суждения, нежели их коллеги в других политически более счастливых странах; ни тому, что изоляция интеллигентных и энергичных умов в Германии более отчетлива, а их поляризация более безнадежна, нежели в других странах, а их воздействие на политический климат (за исключением явлений массового недовольства) их собственной страны почти нулевое. Я разделяю мнение Спендера (см.: *Spender S.* The Berlin Youth Model // Spender S. Op. cit.) относительно той роли, которую в этой ситуации играет все еще близкое прошлое — «студентов не любят не только из-за их насилия, но потому, что они напоминают о прошлом, похожи на призраки, вставшие из поспешно засыпанных могил». И все-таки, когда все это сказано и должным образом учтено, остается тот странный и тревожный факт, что ни одна из новых левых групп в Германии, которые громогласно и, как хорошо известно, вполне экстремистски выступают против националистической или империалистической политики других стран, не занялась серьезно вопросом признания новых немецких границ с Польшей, — а ведь этот вопрос является и ключевой проблемой немецкой внешней политики и лакмусовой бумагой немецкого национализма после поражения гитлеровского режима.

Приложение XVI, примеч. 99 к с. 85

Дэниэл Белл выражает осторожную надежду, основанную на том, что научная и техническая работа зависит от «теоретического знания, которое добывается, проверяется и кодифицируется бескорыстно» (*Bell D.* Op. cit.). Возможно, такой оптимизм оправдан постольку, поскольку ученые и технологи остаются незаинтересованы во власти и стремятся лишь к социальному престижу, т.е. поскольку они не правят и не управляют. Возможно, пессимизм Ноама Хомского, утверждающего, что «ни история, ни психология, ни социология не дают нам особого повода с надеждой смотреть на грядущее господство новых мандаринов», чрезмерен; исторических прецедентов пока что нет, а ученые и интеллектуалы, которые с такой прискорбной частотой прислуживали любому режиму, какой бы ни оказался у

власти, были не «меритократами», а выскочками. Но Хомский совершенно прав, когда ставит вопрос: «Вообще говоря, на каких основаниях можно предполагать, что те, кто притязает на власть, опираясь на знание и технику, будут более благодетельны в использовании власти, чем те, кто притязает на нее, опираясь на богатство или аристократическое происхождение?» (*Chomsky N.* Op. cit. P. 27). И есть все причины, чтобы поставить дополнительный вопрос: на каких основаниях можно предполагать, что возмущение против меритократии, правление которой основано исключительно на «природных» дарованиях, т.е. на силе мозгов, будет не столь опасным и не столь насильственным, чем возмущение прежних угнетенных групп, имевших по крайней мере то утешение, что их положение не вызвано их собственной «виной»? Не следует ли предположить, что это возмущение будет обладать всеми человекоубийственными чертами расового антагонизма (в отличие от всего лишь классовых конфликтов), поскольку тоже будет иметь дело с не подлежащими изменению природными фактами, а значит с положением, от которого можно избавиться, лишь физически уничтожив тех, кому довелось иметь более высокий IQ? А поскольку при таком укладе количественная власть обездоленных будет заведомо преобладающей, а социальная мобильность почти нулевой, не следует ли предположить, что угроза появления демагогов, народных вождей, станет такой большой, что меритократия будет вынуждена превратиться в тиранию и деспотизм?

Приложение XVII, примеч. 106 к с. 90

Стюарт Олсоп в проницательной колонке «Избиратель Уоллеса» (Newsweek. 1968. October 21) верно пишет: «Может быть, избиратель Уоллеса поступает нелиберально, когда не хочет отдавать своих детей в плохие школы во имя интеграции, но ничего неестественного в этом нет. Равно как нет ничего неестественного в том, что он тревожится из-за „приставаний" к его жене или из-за умаления его прав в его собственном доме, кроме которого у него ничего нет!» Он также цитирует самое действенное высказывание из демагогической риторики Джорджа Уоллеса: «В конгрессе 535 конгрессменов, и у множества из этих либералов есть дети. Знаете, сколько из них отдали своих детей в государственные школы в Вашингтоне? Шестеро».

Другой яркий пример непродуманной политики интеграции был недавно обнародован Нилом Максвеллом (Wall Street Journal. 1968. August 8). Федеральное правительство в рамках продвижения школьной интеграции на Юге сокращает федеральное финансирование школ в случае их явного нежелания сотрудничать. В одном из таких случаев была удержана годовая

субсидия в размере 200 000 долларов. «Из этой суммы 175 000 должны были попасть непосредственно в негритянские школы… Белые школы мгновенно подняли плату, чтобы возместить удержанные у них 25 000». Короче говоря, то, что задумано как поддержка негритянского образования, на самом деле оказывает «губительное воздействие» на уже существующую систему школ для негров и никакого воздействия — на белые школы.

Приложение XVIII, примеч. 110 к с. 95

В западных студенческих дискуссиях, в их мутной атмосфере идеологической риторики и демагогии редко выпадает случай для прояснения этих вопросов; более того, говоря словами Гюнтера Грасса, «это сообщество, на словах такое радикальное, на деле всегда искало и находило путь отхода (*an escape*)». Действительно, это особенно заметно и особенно бесит именно в немецких студентах и прочих немецких «новых левых». «Они ничего не знают, но знают всё» — как, по словам Грасса, сформулировал это один молодой историк из Праги. Ханс-Магнус Энценсбергер выражает общенемецкое мнение: «чехи смотрят на вещи очень узко; политическое содержание у них очень скудное» (см.: *Grass G.* Op. cit. S. 138–142). По контрасту с этим сочетанием глупости и наглости у западных левых, атмосфера среди восточных бунтарей производит отрадное впечатление, хотя страшно представить запредельную цену, которая за это заплачена. Ян Каван, чешский студенческий лидер, пишет: «Я часто слышу от моих западноевропейских друзей, что мы боремся только за буржуазно-демократические свободы. Но у меня как-то не получается отличать капиталистические свободы от социалистических свобод. То, что я признаю, — это фундаментальные человеческие свободы» (Ramparts. 1968. September). Можно с уверенностью предположить, что так же трудно ему было бы отличить «прогрессивное насилие» от «реакционного». Однако неправильно было бы делать вывод, который так часто делается, — будто у людей в западных странах нет законных причин для недовольства именно в вопросе свобод. Разумеется, вполне естественно, «что отношение чехов к западным студентам сильно окрашено завистью» (цитата из студенческой газеты, приведенная у Спендера: *Spender S.* Op. cit. P. 72), но правда и то, что чехи избавлены от определенного опыта политической фрустрации — менее жестокого, чем их опыт, но весьма решающего.

МИХАИЛ ЯМПОЛЬСКИЙ
ОТ БЫТИЯ К ИНСТРУМЕНТАЛЬНОСТИ. НАСИЛИЕ ВХОДИТ В МИР

1. Между множеством и институцией

Люди — существа общественные. Они живут сообществами, в которых происходит постоянный обмен мнениями. Люди создают их для защиты своих интересов и убеждений. Эта публичная сфера ни на минуту не прекращающейся коммуникации, разъединяющей и соединяющей людей, отличает нас от прочих социальных животных. Люди, входящие в эти сообщества, в сегодняшней политической философии часто называются «множеством» (*multitude*). Удивительной чертой множеств является их способность вырабатывать некое единство мнений. Но между возникновением общего мнения и институционной организацией современного государства лежит пропасть, которую пока никому не удалось убедительно осмыслить. Каким образом множественность мнений, область свободы и человеческого самопроявления, трансформируется в сферу организованного делания, в котором принуждение играет существенную роль?

Крупнейшие политические мыслители прошлого, такие как Гоббс или Руссо, придумали фикцию общественного

договора, согласно которой люди отчуждают свою волю и передают ее либо монарху, либо некой совокупности индивидов, не персонифицированной лидером. Общественный договор — это философская фантазия о том, как множество воль сливаются воедино и позволяют состояться организованному действию. Но фикция эта не дает понимания механизма перехода от политической активности к организованному деланию.

В качестве примера можно привести протестные социальные движения, которым иногда (как недавно в Египте или Тунисе) удается свергнуть режим, но которые никогда не способны к практическому управлению страной. Смена режима, даже если она происходит в демократических рамках, нуждается в суррогатах «множества», таких как партии — полубюрократические организации, в силу своей частичной институционализации способные войти в структуры власти. Режим часто свергает «множество», а результаты усилий последнего пожинают имеющие к нему лишь косвенное отношение партийные структуры.

Этот разрыв между сферой свободы (множеством) и сферой принуждения и организации виден и в существующих политических онтологиях. В 1923 году Хайдеггер прочитал курс лекций под названием «Онтология: герменевика фактичности». Среди прочего он обсуждал в нем *Dasein*, т.е. человеческую жизнь, погруженную в мир. Одной из основных черт *Dasein* Хайдеггер считал способность людей постоянно обращаться к собственному существованию и его интерпретации. Он писал о *Dasein*, что «оно движется (основополагающий феномен) вокруг определенного типа дискурса о самом себе — разговора (технический термин).

Этот дискурс „о себе" является публичной и усредненной манерой, с помощью которой *Dasein* берет себя в руки, держится за себя и себя сохраняет»[1]. И дальше Хайдеггер объясняет, в чем заключается парадокс человеческой жизни в режиме бесконечного обсуждения самой себя. Такая жизнь становится публичной и усредненной: «...публичность — это способ бытия „всех": все говорят, что... все слышали, что... все уподобляют это... все думают, что... все ожидают, что... все выступают за... Разговор, переходя от одного к другому, не принадлежит никому, никто не берет за него ответственность, каждый сказал то же самое... Этот „каждый" в действительности — „никто", циркулирующий в фактическом *Dasein*, и неотступно, как призрак, преследующий его, это способ разрушения фактичности, которому фактическая жизнь каждого платит дань»[2].

Фактичность для философа — это сопротивление жизни описанию, фиксации в понятиях. Фактичность *Dasein* означает, что жизнь никогда не дается нам во всей ее полноте, что она всегда скрыта от нас «под маской», как пишет философ, публичных разговоров. Маска публичных разговоров, делая *Dasein* видимым, скрывает его бытие: «Такая видимость, — пишет Хайдеггер, — это маска, в которой фактический *Dasein* являет себя, в которой он выступает и обнаруживается, как если бы он действительно участвовал в маскараде публичного способа бытования интерпретации...»[3].

[1] *Heidegger M.* Ontologie (Hermeneutk der Faktizität) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1988. Bd. 65. S. 31.
[2] Ibid. S. 31–32.
[3] Ibid. S. 32.

Сама свобода коммуникативных ассоциаций, с такой точки зрения, — это бытие, скрывающее себя под маской собственной коммуникативности. Это жизнь, которую невозможно ухватить потому, что она все время проговаривает себя, и фактичность которой всегда ускользает от нас. Если дискурс в сообществе — это маска, то перевод этого дискурса в делание, в институцию, в организацию — более, чем маска, нечто еще более разрушительное по отношению к фактичности *Dasein*. Ученица и возлюбленная Хайдеггера Ханна Арендт будет описывать этот переход от свободной самоинтерпретации к институционализированному деланию как существенный источник *насилия*.

2. *Хайдеггер и Аристотель:* praxis *и* poiēsis

Небольшой текст Ханны Арендт «О насилии» написан в 1969 году по следам студенческих волнений 1968-го. Он был прямым ответом на учащающиеся призывы к революционному насилию среди теоретиков борьбы с буржуазным миропорядком.

Несмотря на свою привязанность к определенному историческому моменту, текст этот имеет теоретическое значение, выходящее за границы сиюминутности. Здесь подробней, чем где бы то ни было, обоснована несводимость *власти* к насилию[4] и проработано концептуальное различие между принципиальными для Арендт понятиями,

[4] Сегодня эта проблематика часто рассматривается в рамках того, что Фуко называл биополитикой, которая понимается как переход власти от по преимуществу функции насилия к функции обеспечения жизни населения.

такими как «власть» (*power*), «мощь» (*strength*), «сила» (*force*), «авторитет» (*authority*) и, наконец, «насилие» (*violence*). Различение власти и насилия занимает в книге центральное место, оно направлено против ставшего классическим понимания власти как способности достичь поставленной цели, в том числе и насильственными методами. Именно так понимали власть многие мыслители от Клаузевица и Макса Вебера до Парсона Талкотта. Арендтовское толкование — принципиально иное: «Власть (*power*) соответствует человеческой способности не просто действовать, но действовать согласованно. Власть никогда не бывает принадлежностью индивида; она принадлежит группе и существует лишь до тех пор, пока эта группа держится вместе. Когда мы говорим о ком-то, что он находится „у власти", мы на самом деле говорим, что некоторое число людей облекло его властью действовать от их имени. В тот момент, когда группа, от которой первоначально произошла эта власть (*potestas in populo* — без народа или группы нет власти), исчезает, исчезает и „его власть"». В этом определении нет и следа от понятия цели (и это для Арендт принципиально). Власть тут — «совместное бытие» (*Mitsein*), которое молодой Хайдеггер, в соответствии с аристотелевской «Риторикой»[5], воображал как сообщество говорящих и слушающих[6].

[5] Взаимоотношение риторики и сообщества было рассмотрено в раннем семинаре Хайдеггера «Основные понятия философии Аристотеля», который он провел в Марбурге в летнем семестре 1924 года, т.е. непосредственно перед появлением в Марбурге Ханны Арендт, приехавшей в университет в зимнем семестре 1924/25 года. Первый курс Хайдеггера, который услышала Арендт, был посвящен платоновскому «Софисту», но основные положения летнего курса не могли не стать ей известны. См.: *Kiesel T.* Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt // Heidegger

Власть, по мнению Арендт, прямо связана со сферой политического, которую она понимает в плоскости аристотелевской метафизики, пропущенной через интерпретацию Хайдеггера. Аристотель утверждал в «Метафизике» (1003a–1003bb), что все сущее получает свое бытие от некоего начала (*archē*): «О сущем говорится, правда в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его... таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу...»[7]

Archē у Аристотеля выполняет две функции — оно господствует над всем бытием и оно позволяет его познать. По мнению Хайдеггера, возникновение европейской

and Rhetoric / Ed. by Daniel M. Gross, Ansgar Kemmann. Albany: SUNY Press, 2005. P. 131–160.

[6] В «Бытии и времени», впрочем, Хайдеггер уже не удовлетворяется чистой коммуникацией, он утверждает, что коммуникации для сообщества недостаточно, что сообщество возникает только в результате общей судьбы или «судьбоносной истории», которая придает «решимость» *Dasein*: «А когда судьбоносное присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистирует в событии-с-другими, его событие есть событие и определяется как исторический путь. Так мы обозначаем событие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов...» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 384). Впрочем, совместное бытие до так называемого поворота в начале 1930-х годов для Хайдеггера не относится к сфере «аутентичного», которое открывается только индивиду.

[7] *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 119–120. См. об *archē*: *Aubenque P.* Le problème de l'être chez Aristote. Paris: PUF, 1962. P. 192–193.

метафизики связано с установлением эквивалентности бытия и начала у Аристотеля. *Archē* становится «причиной» и тем самым открывает путь к метафизике причинности. Особенно существенным это оказывается в метафизике движения, так же объяснимого *причиной*. Хайдеггер считал, что категория причинности делает познаваемыми вещи, находящиеся в движении, и ложится в основу *ассоциирования движения с производством, деланием*. Причинность позволяет говорить о сущностях, изолированных вещах, в том числе и об объектах производства, делания. Хайдеггер считал необходимым отделить аристотелевское *archē* от идеи причинности[8]. Для этого он переосмыслил понятие *archē* в категориях телеологии и обнаружения. Так, началом делания вещи может считаться ее *эйдос* — идея, которая становится видимой по мере завершения этой вещи. Таким образом, то, ради чего всякая вещь существует, — это ее начало, понимаемое как телос, т.е. конечная цель. При этом Хайдеггер воспользовался проведенным в «Никомаховой этике» различием между деятельностью (*praxis*) и деланием (*poiēsis*). *Poiēsis* всегда направлен на изготовление вещей (*erga*), в то время как *praxis* ориентирован на *energeia*, для которой не внешняя вещь, а сама деятельность является целью. В рамках *делания* действия строителя ориентированы на изготовление дома, в рамках *деятельности* само строительство оказывается целью, так как делает строящего строителем, т.е. обнаруживает его бытие без овеществления в продуктах и сущностях.

[8] О пересмотре Хайдеггером аристотелевского понятия *archē* см.: *Schürmann R.* Heidegger: On Being and Acting: From Principles to Anarchy. Bloomington: Indiana University Press, 1987. P. 97–105.

Метафизика делания — *poiēsis* — приводит к возникновению инструментальной рациональности, о которой писал Вебер. Перенос акцента на *praxis* помогает избежать инструментализации и ее основы — метафизики. Само понятие инструментальной рациональности восходит к Аристотелю, который в «Никомаховой этике» определял *phronesis* (в русском переводе «рассудительность») как ум, направленный на *средства* для достижения цели: «Решение наше касается не целей, а средств к цели, ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, а ритор — не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж — не о том, будет ли он устанавливать законность, и никто другой из прочих мастеров [не сомневается] в целях, но поставив цель, он заботится о том, каким образом и какими средствами ее достигнуть» (1112b)[9]. *Phronesis* и становится у Вебера знаменитой инструментальной рациональностью. Не трудно заметить, что phronesis в данном контексте оказывается необходимой предпосылкой *poiēsis*.

Арендт, политическая теория которой возникает из этого контекста, настаивает на том, что политику следует понимать в категориях *praxis*, а не *poiēsis*. Только такое понимание позволяет выйти за рамки господства *archē*. Область политического — это область особого рода деятельности, общения людей, в котором люди проявляют себя как свободные существа, обнаруживающие свое бытие в совместном существовании. Делание же превращает

[9] *Аристотель*. Указ. соч. Т. 4. С. 102. Аристотель проводит различие между рассудительностью и добродетелью: «...как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели» (1145a; Там же. С. 190).

людей в инструментальное приложение изготовления вещей.

Вот как Арендт начинает свой философский манифест «Условия человеческого существования»: «Я предлагаю различать три фундаментальных человеческих деятельности: труд, производство и действие (*labor, work and action*). Они фундаментальны потому, что каждая из них соответствует одному из основополагающих условий, на которых жизнь на земле была дарована человеку»[10]. *Труд* — это биологическая составляющая человеческой жизни, *производство* связано с созданием искусственных вещей, окружающих человека. Наиболее важным для мысли Арендт является *действие*: «Действие — это единственная деятельность, имеющая место между людьми без посредничества вещей или материи, оно соответствует условию человеческой множественности, тому факту, что люди, а не Человек живут на земле и обитают в мире. В то время, как все остальные аспекты человеческого существования в какой-то мере связаны с политикой, эта множественность — специфическое условие — не только *conditio sine qua non*, но *conditio per quam* — всякой политической жизни»[11].

[10] *Аристотель*. Указ. соч. Т. 4. С. 109.

[11] *Arendt H.* The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 7. Деятельность как таковая существенна для того, чтобы оторвать человека от онтологии *archē*, которая приписывает ему *modus vivendi*, в том числе и на биологическом уровне. Ганс Блуменберг заметил, что деятельность отрывает человека от метафизики космоса и предопределенности и вводит его в область *антропологии*, которой, по его мнению, соответствует не метафизика, но риторика: «Действие компенсирует „неопределенность" человеческой особи, а риторика является попыткой произвести согласование, призванное заменить собой „субстанциальную" основу регуляторного процесса и направленное на то, чтобы сделать действие возможным» (*Blumenberg H.* An Anthropological

Поль Рикер заметил, что антропологическая или феноменологическая троица «труд — производство — действие» у Арендт «находится в прямом зеркальном отношении с системой политических различий: насилие, сила, власть»[12]. Действие (*praxis*), не имеющее отношения ни к труду, ни к производству, — это чистое взаимодействие между людьми, явление всецело антропологическое, политическое, не метафизическое, принципиально исключающее насилие[13].

Именно в действии, каким в области политического является общение (говорение и слушание), вырабатывается коллективное мнение и таким образом возникает возможность согласованного действия. Именно в этот момент область политического становится генератором власти. Власть возникает из герменевтического потенциала политической сферы, возможности понимания, заключенного в общении. Акцентируя понимание, мнение, Арендт отказывается от наследия своего учителя, для которого в конечном счете сообщество возникает только через единство народной судьбы. Акцент на свободную коммуникацию

Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric // After Philosophy: End or Transformation? / Ed. by K. Baynes et all. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986. P. 433).

[12] *Ricœur P.* Pouvoir et violence // Ricœur P. Lectures 1: Autour du politique. Paris: Seuil, 1991. P. 27.

[13] Отношение Арендт к труду радикально отличается от марксистского. Маркс считал, что труд, с одной стороны, способствуют отчуждению, но с другой, как у Гегеля, в конечном счете ведет к эмансипации, освобождению человека. У Арендт труд не обладает эмансипирующей силой, которая целиком передается *praxis*, мыслимому в иной плоскоти, нежели у Маркса. Последний соединял действие и труд, у Арендт они разделены. Об этой стороне арендтовской мысли см.: *Honneth A.* Work and Instrumental Action // New German Critique. Vol. 26 (Spring–Summer 1982). P. 31–54.

отчасти сближает политическую философию Арендт с теорией коммуникативного действия Хабермаса[14].

3. Авторитет: между политическим и инструментальным

Утопическое пространство политического, основанное на убеждении, а не делании, хотя и генерирует власть как свое бытийное проявление, разумеется, не может обеспечить эффективного управления. Управление, господство передается Арендт *авторитету*, который она определяет как «самый неуловимый» из феноменов: «Авторитетом могут наделяться лица (*vest*): есть такое явление, как личный авторитет, например, в отношениях между родителем и ребенком, между учителем и учеником, или авторитет учреждения, как, например, римский сенат (*auctoritas in senatu*), или авторитет церковной иерархии — священник может дать отпущение грехов, имеющее силу, даже если сам он пьян. Отличительный признак авторитета — безусловное признание со стороны тех, от кого требуют повиновения; ни принуждение, ни убеждение тут не требуются. (Отец может утратить свой авторитет, либо побив своего ребенка, либо начав с ним спорить, т.е. либо начав вести себя с ним как тиран, либо обращаясь с ним как с равным.)»

[14] Хабермас прямо пишет, что главная задача Арендт — обосновать власть как *praxis* — и связывает этот род аристотелевского действия со своей собственной философией: «Ханна Арендт исходит из иного типа действия — коммуникативного» (*Habermas J.* Hannah Arendt: On the Concept of Power // Habermas J. Philosophical-Political Profiles. London: Heinemman, 1983. P. 172). Он же указывает, что философия Арендт является ответом антропологии целенаправленного (т.е. инструментального) действия Арнольда Гелена.

В таком определении авторитет выводится из политической публичной сферы и связывается с частной сферой, в которой доминируют отношения господства. Примером таких отношений для Арендт являются отношения внутри семьи, домашнего хозяйства. При этом авторитет понимается ей как нечто, не прибегающее к принуждению, но обеспечивающее послушание при сохранении свободы. В этом смысле авторитет располагается между политическим и неполитическим. Арендт прямо связывает его с церковью, воплощающей идею авторитета как господства без насилия. Тем самым Арендт понимает авторитет в категориях политической теологии, главным теоретиком которой был Карл Шмитт, видевший в институтах власти секуляризацию церковных структур[15].

Авторитет у Арендт — паллиатив, средство для перехода от власти, основанной на *praxis*, но не способной к деланию, к формам практического управления. Это паллиатив потому, что авторитет не прибегает к насилию, хотя и действует по принципам частной сферы, допускающей насилие. Избежать насилия ему помогает мистическая харизма, описанная Вебером. Но авторитет, по мнению Арендт, в основном относится к прошлому. С ростом секуляризации и ослаблением традиций он утрачивает почву. Угасание авторитета и ослабление власти в ее изначальном обличии выводят на авансцену насилие, являющееся прямым выражением роста инструментального сознания.

[15] Современный исследователь назвал теорию Арендт «политической теологией демократии»: *Gordon J.A.* Hannah Arendt's Political Theology of Democratic Life // Political Theology. Vol. 10. № 1 (2009). P. 325–339.

Макс Вебер, идеи которого столь важны для Арендт, различал харизматический, традиционный авторитеты и рациональное государство современного типа. При этом последнее, еще до Шмитта, понималось им как результат секуляризации религиозных институций. Именно Вебер отказался от гегелевской идентификации государства с Идеей, с Разумом и первым связал его с определенной формой рациональности, которую он назвал инструментальной. Он считал, что инструментальная рациональность в Новое время создает свой собственный тип религиозности — протестантизм, внутри которого и происходит мутация харизмы в инструментальность. Характерный для протестантства акцент на рациональные (а не «виртуозные» или «харизматические») *способы* спасения делает эту форму христианства инструментальной по своему существу религией «мирского аскетизма». Описывая эволюцию религиозного сознания, Вебер одновременно описывал и движение к капитализму, и движение к бюрократическому государству, вырабатывающему специфическую современную форму насилия, хотя как будто и отрицающую насилие одного человека над другим: «„Призвание“ должно быть трезвым, рациональным участием в труде, направленном на достижение рациональных целей, которые поставлены божественным актом творения. Отвергнута эротика, обожествляющая тварность, — угодное Богу призвание состоит в „бесстрастном рождении детей“ (по выражению пуритан) в браке. Отвергнуто применение силы отдельным человеком против других людей, будь то из страсти или мщения, вообще по личным мотивам, однако, рациональное подавление и наказание греховности и строптивости в упорядоченном

по своим целям государстве угодно Богу. Отвергнуто наслаждение личной мирской властью в качестве обожествления рукотворного — богоугодно господство рационального порядка, установленного законом. „Мирской аскет" — это рационалист как в смысле рациональной систематизации собственного образа жизни, так и в смысле отказа от всего этически иррационального, относится ли оно к сфере искусства или личной эмоциональной сфере внутри мира и его порядков»[16].

Инструментализация религии, связанная с крушением авторитета и становлением безличной бюрократии, заменяет индивидуальное насилие «структурным», основанным на господстве безличного закона. Когда Ханна Арендт в своей скандально нашумевшей книге «Эйхман в Иерусалиме» описывает нацистского палача как законопослушного клерка и говорит о «банальности» современного зла, она попросту применяет к иной ситуации веберовский анализ.

4. Беньямин: формы насилия

Такие теоретики, как Лукач, Беньямин, Хоркхаймер и Адорно, положили понятие инструментальности в основу своего понимания современности и демонизировали его еще до того, как оно было воспринято Ханной Арендт. Вальтер Беньямин прямо связал его с проблематикой насилия в ныне знаменитом эссе «Критика насилия», о котором Арендт,

[16] *Вебер М.* Социология религии: Типы религиозных сообществ // Вебер М. Избранное: Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 203. См.: *Kalberg S.* The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion // Sociological Theory. Vol. 8. № 1 (Spring 1990). P. 58–84.

прекрасно его знавшая, в своей работе не упоминает. Это умолчание примечательно особенно потому, что многое в ее книге выглядит прямым ответом своему предшественнику. Инструментальность, по мнению Беньямина, вписана в закон, всегда *различающий цели и средства*. Закон при этом — главное выражение рациональности в области современной государственности.

Беньямин различает два вида целей, которые могут быть достигнуты с помощью насилия, — естественные и правовые. Естественная цель — это, например, принуждение ребенка к обучению. Но, по наблюдению философа, государство до такой степени настаивает на монополизации насилия в своих руках, что систематически пытается подменить естественные цели насилия правовыми: «...такой правопорядок требует, чтобы во всех областях, в которых цели, преследуемые отдельными лицами, могут быть достигнуты ими при помощи насилия, будут установлены юридические цели, которые таким образом осуществимы только и исключительно правовым насилием»[17].

Та нетерпимость, которую государство проявляет к любому внеправовому насилию, как считает Беньямин, не имеет *никакого отношения к целям насилия, но лишь к средствам*, т.е. прямо выражает принцип инструментальности: «...заинтересованность права в монополизации насилия по отношению к отдельному лицу объясняется не намерением сохранить юридические цели, а скорее сохранить само право»[18]. Иными словами, насилие становится условием

[17] *Беньямин В.* Учение о подобии: Метаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 69.
[18] Там же. С. 70.

существования тех самых структур, которые являются источником насилия. Насилие не только оказывается тавтологичным, но и сверхинструментальным. «Любое насилие, — пишет Беньямин, — является либо правоустанавливающим, либо правоподдерживающим»[19]. Насилие оказывается попросту манифестацией самой системы правовой рациональности. Это насилие Беньямин называет «мифическим»: «Мифическое насилие в его прообразной форме является чистой манифестацией богов»[20]. Но, по мнению Беньямина, существует и иная, парадоксальная форма насилия, которая, хотя и легальна, не исходит от права. Это забастовка. Она разрешена по закону, но ей всячески препятствуют и полиция, и суд. Более того, она собственно и является насилием только в силу того, что исходит не от государства. В действительности она ничего не разрушает и является манифестацией пассивности. Насилием она является от того, что нарушает монополию, «правового» «мифического насилия»: «...любое поведение, когда оно активно, следует называть насилием, если оно осуществляет представленное ему право, чтобы свергнуть правопорядок, дающий ему же это право, когда же оно пассивно, его тоже следует называть насилием»[21]. Это насилие Беньямин

[19] Там же. С. 79. Философ ссылается на пример смертной казни, смысл которой не может быть сведен к наказанию — это лишь к утверждение неотвратимой судьбоносности самой системы.

[20] Там же. С. 87.

[21] Там же. С. 72. Бог карает не потому, что он справедлив, а потому, что его гнев утверждает его в качестве бога. Хьюг Ллойд-Джонс писал: «Боги, как и сами герои, требуют от людей почестей в определенное время, на тех же, кто этого не делает, они обрушивают чудовищное мщение... такие боги ужасающе несправедливы. Но, с точки зрения Гомера и поздних поэтов, они совершенно в своем праве» (*Lloyd-Jones H.* The Justice of Zeus. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1983. P. 4).

называет «божественным»: «Как во всех областях мифу противостоит бог, так мифическому насилию противостоит насилие божественное. А именно — оно во всем составляет ему противоположность. Если мифическое насилие — правоустанавливающее, то божественное — правоуничтожающее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает; если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще; если первое угрожает, то второе разит; если первое кроваво, то второе смертельно без пролития крови»[22]. Именно эту возможность «божественного» насилия и отвергает Арендт, резко выступая на страницах своего эссе против всякой формы анархического бунта, как студенческого, так и антиколониального.

Беньямин позаимствовал идею всеобщей стачки как божественного насилия у Жоржа Сореля. Конечно, стачка может парализовать страну, но она не очень подходит на роль божественного творения нового порядка, сама идея которого, впрочем, вызывала у Арендт большую настороженность. В чем же «божественность» стачки? Стачка, как ясно из уже приведенной цитаты, — это особый вид действия или деятельности — *praxis*, который выражается в прекращении *производства*, т.е. именно инструментальности поведения — *poiēsis*. Она относится к области человеческой солидарности и исключает *труд* и *производство* (*poiēsis*) самим принципом пассивности. Но эта пассивность обнаруживает неожиданную форму действия. Именно поэтому она есть выход из области насилия в область власти, т.е. политического.

[22] *Беньямин В.* Учение о подобии... С. 90.

Стачечные комитеты и вообще любые внегосударственные объединения людей, по мнению Арендт, уменьшают опасность насилия. Так, она считала, что относительная бескровность Американской революции была связана как раз с множеством такого рода политических объединений, отменяющих собой идею государственного суверенитета: «Теоретически роковой ошибкой людей Французской революции была их почти автоматическая, некритическая вера в то, что власть и закон возникают из одного источника. Соответственно большой удачей Американской революции было то, что люди колоний до своего конфликта с Англией были организованы в самоуправляющиеся организации, так что революция — если говорить языком XVIII века — не отбросила их в природное состояние...»[23] У Беньямина власть и закон неразличимы, у Арендт они по своей сущности противоположны. Власть предшествует закону, который инструментализирует ее в насилие. Проведенный Арендт анализ американской политической системы показал, что именно во внегосударственных объединениях она видела сам принцип политического, который выражался у нее в способности создать сообщество: «Согласие и право на несогласия, — писала она об американских гражданских ассоциациях, — стали вдохновляющими и организующими принципами действия, научившими жителей этого континента „искусству совместного ассоциирования"...»[24] А это и есть у Арендт принцип политического, исключающий насилие[25].

[23] *Arendt H.* On Revolution. London: Penguin Books, 1963. P. 165.
[24] *Arendt H.* Civil disobedience // Arendt H. Crises of the Republic. San Diego; New York: Harcourt Brace, 1972. P. 91.
[25] Дана Вилла полагает, что политическое похоже у Арендт на «учреждающее», «конституирующее» суверинетет у Карла Шмитта, т.е. на

Речь в данном случае идет не только о несовместимости политических сообществ с насилием. Прежде всего, речь идет о том, что такие сообщества не позволяют человеку выйти из сферы общественного в некую наготу абсолютного начала, тотальной новизны вновь учреждаемого порядка[26]. Стачечные комитеты, с точки зрения Арендт, сами являются очагами власти, а потому противостоят кровавой анархии. Насилие для Арендт прежде всего вытекает из выхода за рамки сообщества в структуру инструментализированного права, как некоего метафизического *archē*.

В этой связи Арендт отличает инструментальность и насилие, всегда имеющие начало и конец (цель), от состояния мира и власти: «Мир — это абсолют, хотя в истории периоды войны почти всегда длились дольше периодов мира. Власть относится к той же категории; она является „целью в себе“».

5. Кант: суждение и закон

Выход из инструментальности в *praxis* требует некоторых разъяснений. Хайдеггер, с которым Арендт всю свою жизнь вела непрекращающийся диалог, считал, что деятельность

предусловие существования политического сообщества, необходимое для постоянного возобновления его существования (*Villa D.R.* Arendt and Heidegger: The Fate of the Political. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 37–38).

[26] Андреас Каливас замечает, что у Арендт «американские революционеры были способны сохранять нетронутой и эффективной учреждающую власть, тем самым избегая порочного круга учреждающей политики (*foundational politics*)» (*Kalyvas A.* Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 229). Каливас прав, указывая, что именно учреждающая политика, мыслящая себя вне существующего закона, всегда ведет к чрезвычайной ситуации и, соответственно, не контролируемому насилию.

является предпосылкой любого *понимания*. Ведь даже для понимания сущности молотка необходимо учитывать воплощенное в этом инструменте действие. Еще в большей и качественно иной степени это относится к пониманию человеческого бытия. Бытие сокрыто от человека определенным образом его поведения. Для понимания своего существования человек должен вырваться из цепей того, что скрывает его природу. Невозможность мыслить связана у раннего Хайдеггера с неаутентичностью существования, которая прежде всего выражается в инструментальности, подчиненности технологии. В «Отрешенности» (1959) Хайдеггер говорил о «спокойствии», «отрешенности» по отношению к вещам (*Die Gelassenheit zu den Dingen*), позволяющих обрести неинструментальное «практическое априори» (как выражался Райнер Шюрман): «Мы можем использовать технические устройства так, как они должны быть использованы, и вместе с тем оставлять их в покое как нечто, не касающееся нашего внутреннего и подлинного существа. Мы можем утверждать неизбежность их использования, и вместе с тем не давать им права господствовать над нами и таким образом сбивать нас с толку, путать и делать ненужной нашу природу»[27]. Таким образом, практическое априори,

[27] *Heidegger M.* Discourse on Thinking. New York: Harper & Row, 1966. P. 54. Хорошо известно, что Хайдеггер от этого постулирования «практического априори» постепенно пришел к принятию нацизма. Процессу этой эволюции посвящены многие исследования. Эволюция эта, возможно, связана с тем, что чистой «деятельности» и мышления недостаточно для образования исторических сообществ, предполагающих историзм в формах судьбы, которая превращается в общую судьбу органического сообщества — народа. Во всяком случае хайдеггеровское понимание политического строится именно на понятии историзма бытия как общей судьбы. См.: *Beistegui M. de.* Heidegger & the Political: Dystopias. London; New York: Routledge, 1998. P. 32–62. Этого мы, конечно, не находим у Арендт.

позволяющее мыслить бытие человека, — это именно деятельность вне рамок труда или производства. И именно такая деятельность позволяет выйти из метафизической, неподвижной системы понятий, тесно связанной с инструментальностью, объектностью и насилием.

Вслед за Хайдеггером Арендт придавала особое политическое значение *пониманию*, *мышлению*, которые, впрочем, ориентированы у нее не на поиск истины (хайдеггеровскую алетейю), но на мнение — *doxa*. В своем анализе мышления Арендт опирается на Канта. Наиболее важным кантовским текстом для Арендт была «Критика способности суждения», а наиболее важным политическим понятием — «суждение» (*Urteil*). Суждение (прежде всего эстетическое) лежит в основе формирования общего мнения, т.е. в основе складывающегося сообщества. Важным для Арендт является и то, что эстетическое суждение, обсуждаемое Кантом, не имеет основания в понятиях, т.е. существует вне метафизической сферы *archē*. Кант писал: «Необходимость, которая мыслится в эстетическом суждении, может быть названа только необходимостью образца, то есть необходимостью для всех согласиться с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, указать которое невозможно. Поскольку эстетическое суждение не есть объективное и познавательное суждение, эта необходимость не может быть выведена из определенных понятий, и, следовательно, она не аподиктична»[28]. Поскольку эстетические суждения формируются вне правил и стандартов, как в случае «суждений вкуса», основанием этих суждений

[28] *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 5. С. 75.

оказывается «общее чувство», которое Кант, и это существенно, определяет как «действие»: «...только допуская, что подобное общее чувство существует (под ним мы понимаем не внешнее чувство, а действие, проистекающее из свободной игры наших познавательных способностей), только, повторяю, допуская наличие подобного общего чувства, может быть вынесено суждение вкуса»[29]. Сама же возможность общего чувства укоренена в способность людей согласованно чувствовать. В этой связи Кант пишет о том, что должна существовать некая «всеобще сообщаемая настроенность». Арендт пишет: «Общее чувство у Канта не означает чувства общего для всех нас, но исключительно чувство, которое встраивает нас в сообщество других, делает нас его членами и позволяет нам делиться вещами, которые даны нам нашими пятью чувствами»[30]. Суждение оказывается той *деятельностью*, которая создает политическое и порождает сообщества[31]. В одном из текстов Арендт даже выражает удовлетворение современным крушением авторитета, так как крушение это снимает последние аподиктические основания для суждений и выпускает их на волю, позволяя им действовать в рамках общего чувства без всякой внешней опоры на авторитет. Поскольку власть возникает из

[29] Там же. С. 76.

[30] *Arendt H.* Some Questions of Moral Philosophy // Arendt H. Responsibility and Judgement. New York: Schocken, 2003. P. 139. Арендт подробно обсуждает «суждение» у Канта в нескольких важных трудах: *Arendt H.* Lectures on Kant's political philosophy. Chicago: The University of Chicago Press, 1992; *Arendt H.* The Life of the Mind. San Diego; New York; London: Harcourt, 1978.

[31] Об особенностях адаптации кантовского «суждения» современной политической теорией см.: *Ingram D.* The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard // The Review of Metaphysics. Vol. 42. № 1 (September 1988). P. 51–77.

общего чувства вместе с сообществом, становится понятным, до какой степени власть не может в представлениях Арендт быть связана с насилием — ее радикальной противоположностью.

Существенно так же и то, что суждение у Канта лежит в основе юриспруденции, так как именно оно обеспечивает подведение каждого частного случая под всеобщность закона. Именно здесь лежит основание радикального расхождения Арендт с Беньямином. Беньямин, как мы помним, считал всякий закон проявлением инструментальности и основанием мифологического насилия. Для Арендт закон, в той мере, в какой он предполагает суждение, исключает насилие.

Любопытно, что в книге о процессе Эйхмана Арендт обратила особое внимание на поразившее ее заявление нациста: «Первым указанием на смутное представление Эйхмана о том, что за всем этим кроется нечто большее, чем вопрос о солдате, выполняющем заведомо преступные приказы, было его выступление во время полицейского расследования, когда он вдруг с большой горячностью заявил, что всю свою жизнь следовал моральным представлениям Канта, и в особенности кантианскому определению долга. Заявление было возмутительным и, по сути, маловразумительным, поскольку моральная философия Канта тесно связана с человеческой способностью к суждению, которая исключает слепое повиновение»[32].

Вот как Арендт комментировала «кантианство» палача: «Канту и в голову такое прийти не могло: напротив, для

[32] *Арендт Х.* Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008. С. 204.

него каждый человек, начиная действовать, становился законодателем; используя свой „практический разум", человек находил моральные нормы, которые могли и должны были стать нормами закона. Но эти бессознательные искажения Эйхмана согласуются с тем, что он сам называл „расхожим Кантом для бедных". В этом расхожем употреблении от кантианского духа осталось лишь требование, что человек должен не просто подчиняться закону, что он должен пойти дальше и идентифицировать свою волю со стоящей за законом моральной нормой — источником самого закона. В философии Канта таким источником был практический разум, в расхожем употреблении Эйхмана им была воля фюрера»[33].

Именно в этом сдвиге от свободного суждения, от мышления и «общего чувства» к пониманию закона как чего-то внешнего, принудительного, делающего человека инструментальным орудием, и заключена сущность арендтовского понимания сдвига от власти к насилию. Закон только тогда выходит из области насилия, когда его применение сопровождается восхождением к его источнику, стоящей за ним моральной норме. А это и есть операция суждения. Закон становится орудием насилия, когда, отделяясь от индивидуального чувства справедливости, превращается во внешнюю норму (волю фюрера), укорененную в безличном понятии. Здесь Арендт подходит чрезвычайно близко к формулированию принципов перехода от множества и его «общего чувства» к инструментальности. И именно закон оказывается тем стержнем, чья трансформация способна перевести сообщество от свободы к насилию.

[33] Там же. С. 205–206.

Политическое и власть у Арендт, как я уже неоднократно указывал, связаны с деятельностью коммуникации, общения. Но общение само по себе — сложное понятие. Словесная коммуникация основывается на использовании языка, который является всеобщим инструментом общения, чьи знаки лишь отчасти принадлежат говорящим. Вспомним, что молодой Хайдеггер писал о дискурсе как о маске, скрывающей фактичность жизни. Метафизика понятий, на которой основывается логика *archē*, укоренена в безличности языковых знаков. Одно из самых глубоких размышлений Арендт о насилии включено в ее книгу «О революции» и на несколько лет предшествует предлагаемому вам тексту.

В интересующем меня разделе Арендт задает вопрос: как случилось, что Французская революция, стремившаяся к эмансипации угнетенных и всеобщему счастью, кончилась реками крови, террором? Ответ заключается в том, что абсолютное добро не лучше абсолютного зла и ведет к чудовищному насилию. По мнению Арендт, Руссо и Робеспьер не могли мыслить добро без добродетели, а зло без порока. В пороке и добродетели не трудно опознать аристотелевское *archē*, когда все здоровое нельзя помыслить без «причины-понятия» — здоровья.

В качестве примера добра без добродетели, так сказать, «естественного добра», Арендт приводит Билли Бадда, героя одноименной повести Германа Мелвилла. Бадд убивает своего антагониста Клаггарта, который после бесконечных издевательств оболгал его. Убийство оказывается реакцией естественного добра на встреченное им вопиющее зло.

У Мелвилла носитель добра совершает преступление, добро оказывается источником насилия. Французская революция, мысля себя в категориях добродетели, по мнению Арендт, переносила ситуацию Билли Бадда в сферу политического. После короткого разбора повести Мелвилла Арендт переходит к другому тексту — «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского. Речь заходит о двух понятиях — *сострадании* и *жалости*. Первое свойственно Христу и является переживанием страдания другого как своего собственного. Сострадание Арендт называет *страстью*. Второе, жалость, — это не страсть, но *чувство*, глубоко, экзистенциально не затрагивающее сочувствующего. Сострадание — и это свойственно Христу Достоевского — обращено на индивидуального человека, в то время как жалость обращена на массы страдающих людей: «У Достоевского знак божественности Христа — это его способность к состраданию по отношению ко всем людям в их сингулярности, т.е. без того, чтобы слеплять их вместе в некую инстанцию одного страдающего человечества»[34]. Именно в переходе от сингулярности к массе и появляется добродетель, *archē*, генерирующая всеобщность понятия, метафизику и закон. Но именно этот переход и оказывается истоком кровавого насилия робеспьеровского террора. Если вы защищаете массу и не чувствуете сострадания к индивиду, чрезвычайно легко уничтожить этого индивида (и еще многих) во имя счастья безликих масс.

Одно из наиболее интересных наблюдений Арендт в ее анализе «Легенды о Великом инквизиторе» — это указание

[34] *Arendt H.* On Revolution. London: Penguin Books, 1963. P. 85.

на молчаливость Христа и склонность инквизитора к безостановочному говорению. Страсть всегда лежит в области молчания, так как сострадание по определению снимает дистанцию и создает контакт абсолютной близости. Жалость же, будучи настоящей социальной добродетелью, производит неумолкающий поток слов[35]. Но как мы помним, область политического и власти описывалась Арендт как область коммуникации и речи. Правда Хайдеггер еще на заре своей карьеры, в курсе об аристотелевской риторике, считал, что умение слушать важнее для сообщества умения говорить[36]. Приведу важный вывод Арендт из ее анализа: «Поскольку сострадание уничтожает дистанцию, пространство мира между людьми, в котором значима политика и в котором располагается вся область человеческих отношений, оказывается, с политической точки зрения, нерелевантным, без последствий. По словам Мелвилла, оно неспособно создать „долгосрочных институций". Молчание

[35] Люк Болтански положил различие между состраданием и жалостью, проведенное Арендт, в основу своего исследования «дистанцированной жалости», ставшей фундаментальным явлением современности в связи с распространением масс медиа. Он показал, до какой степени жалость на расстоянии ответственна за гиперпроизводство дискурса в нашем обществе (*Boltanski L.* La Souffrance à distance. Paris: Editions Métailié, 1993).

[36] Хайдеггер говорит о способности человека слышать себя во время говорения, благодаря которой «обнаруживается тот факт, что люди пребывают друг с другом в режиме одобрения, убеждения, увещевания. В тот самый момент, когда человек позволяет чему-то быть сказанным, он становится λόγον εχον [наделенным речью]в ином смысле. Он разрешает чему-то быть сказанным в той мере, в какой он *слышит* (Er läßt sich etwas sagen, sofern er hört). Он слышит не в смысле узнавания чего-то, но в смысле получения направления для практического действия, которое его волнует» (*Heidegger M.* Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. Bd. 18. S. 111).

Иисуса в „Великом инквизиторе", заикание Билли Бадда указывают на одно и то же, а именно на их неспособность (или нежелание) ко всякого рода предикативной или аргументативной речи, с помощью которой некто обращается *к* кому-то *по поводу* чего-то, что интересно обоим, потому что этот интерес существует между ними. Такого рода разговорный и аргументативный интерес к миру совершенно чужд состраданию, которое направлено исключительно и со страстной интенсивностью на страдающего человека; сострадание говорит только тогда, когда оно прямо отвечает на экспрессионистские звук и жесты, в которых страдание становится слышимым и видимым миру»[37]. Иными словами, сострадание лежит в области слышания, а не говорения.

В этом фрагменте Арендт касается корневой проблематики насилия, которая неожиданно связывается ею с политической сферой, сферой переговоров и договоров, областью «коммуникационного действия», если использовать термин Хабермаса. Оказывается именно там, где люди свободно общаются друг с другом, где возникает «политическое», уже содержатся корни насилия, хотя Арендт и не признает этого столь открыто в настоящей книге. Насилие возникает, как только говорение начинает заслонять собой слышание. Из области насилия невозможно выйти, поскольку она прямо связывается с человеческим разумом, его способностью обобщать и концептуализировать. Общий интерес, объясняет Арендт, укоренен в разум, «а следовательно во всеобщность, он способен понимать множество концептуально, не только множество класса, нации или

[37] *Arendt H.* On Revolution. P. 86.

народа, но в конце концов и всего человечества»[38]. *Archē* проникает внутрь политического, просачивается в самую демократическую власть, которая никогда не застрахована от насилия. Только божественная способность Христа видеть всякое множество состоящим из сингулярностей или способность Канта в суждении соединять закон с индивидом в моменте *praxis*'а может вывести нас из зоны насилия. Мы, однако, хорошо понимаем, что это балансирование между индивидом и обществом, это удержание сингулярного перед напором всеобщего и *archē* — слишком слабое основание для надежды.

В предлагаемом читателю тексте Арендт решительно критикует попытки связать насилие с биологической природой человека. Ее взгляд на насилие — онтологический. Но от этого он не в меньшей степени делает насилие свойством коллективного бытия человека. Как только мы входим в сообщество и обретаем язык, т.е. способность и необходимость обобщать и концептуализировать, насилие возникает на горизонте.

Вся политическая философия Арендт направлена против инструментализации человека. Но эта инструментализация почти неизбежно вытекает из метафизики *archē*, т.е. из той самой способности к коммуникации и концептуализации, которая и делает нас человеком[39].

[38] *Arendt H.* On Revolution. P. 88.

[39] Сошлюсь хотя бы на классические исследования Андре Леруа-Гурана, показавшего, что само мышление непосредственно связано с инструментальными практиками. Леруа-Гуран продемонстрировал, до какой степени наше мышление и речь формируются параллельно инструментальным действиям руки и под их прямым влиянием. См.: *Leroi-Gourhan A.* Le geste et la parole. Paris: Albun Michel, 1964.

Указатель имен

Адорно Т. 129
Арендт Х. 53, 77, 119–121, 123–129, 132–144
Аристотель 119–124
Арон Р. 58, 103

Бакунин М. 103
Белл Д. 84–85, 113
Белль Г. 54
Беньямин В. 129–133, 138
Бергсон А. 81, 85–86
Бжезинский З. 105, 106
Бидо Ж. 111
Блуменберг Г. 124
Боден Ж. 45
Болтански Л. 142
Боркенау Ф. 56
Бофр А. 9

Валери П. 101
Вебер М. 41–43, 120, 123, 127–129
Вилла Д. 133
Вольтер 43

Ганди М. 63
Гегель Г. 19, 34, 36, 66–67, 125
Гелен А. 126
Герцен А.И. 35
Гитлер А. 50, 63
Глейзер Н. 105
Гоббс Т. 10, 45, 80, 116
Голль Ш. де 59, 111
Грасс Г. 93, 97, 115
Грей Д. 78
Гудвин Р. 12

Дежарден Г. 47
Деминг Б. 83
Достоевский Ф.М. 141
Дрейфус А. 83
Дучке Р. 93

Екатерина II 86

Жувенель Б. де 42–44, 48–49, 86, 110

Каван Я. 115
Каливас А. 134
Кант И. 35, 134, 136–139, 144
Кастро Ф. 29
Клайнберг О. 72
Клаузевиц К. фон 14, 15, 43, 120
Когоут П. 97
Коммаджер Г. 24, 64, 99, 107
Кромер Э. 64
Ксенофонт 60

Лашруа Ш. 111
Ленин В.И. 7, 18, 30–31
Леруа-Гуран А. 144
Лессинг Г. 33
Леттвин Дж. 23–24
Линд С. 26, 108
Линдсей Дж. 107
Литтен Й. 95
Ллойд-Джонс Х. 131
Лоренц К. 71, 81
Лукач Г. 129

Макайвер Р. 43
Маккарти Ю. 100
Максвелл Н. 114

Мао Цзэдун 16, 29, 44
Маркс К. 8, 17–19, 21, 27–31, 33–34, 36, 66–67, 84, 86, 102, 125
Мелвилл Г. 74, 140–142
Милз К. 41–42
Милль Дж. 46–47
Монтескье Ш. 49
Мэдисон Дж. 48

Наполеон I 60, 92
Нечаев С. 103
Никсон Р. 100
Ницше Ф. 52, 85–86

О'Брайен К. 92
О'Брайен У. 92
Олсоп С. 114

Парек Б. 102
Парето В. 76, 82–84, 94–95
Паскаль Б. 33
Пассерен д'Антрев А. 44, 46, 50–51, 110
Пеги Ш. 31
Петен А. 111
Платон 52
Портманн А. 69, 106
Прудон П. 12, 33–34

Растин Б. 108
Ренан Э. 14
Рикер П. 125
Робеспьер М. 76, 140
Рокфеллер Дж. 100
Руссо Ж.-Ж. 43, 116, 140

Салан Р. 111
Сартр Ж.-П. 18–19, 27, 29, 42, 102–104
Сахаров А.Д. 15, 110
Силвер А. 89
Солженицын А.И. 65, 112
Сорель Ж. 18, 27, 41, 76, 81–84, 94, 132
Спендер С. 24, 29, 31, 38, 50, 58–59, 76–77, 105, 107, 113, 115
Сталин И.В. 63, 112–113
Стейнфельс П. 31

Талкотт П. 120
Тито Б. 29
Троцкий Л.Д. 42

Уилсон Дж. 10
Уолд Дж. 24, 106
Уоллес Дж. 114
Уоллин Ш. 22, 38, 54, 104–106

Фанон Ф. 18, 21, 27–28, 76, 78, 80, 82–83, 87, 103
Фейербах Л. 102
Фолк Р. 107
Фонтенель Б. 33
Форман Дж. 90, 108–109
Фуко М. 119
Фулбрайт Дж. 23

Хабермас Ю. 109–110, 126, 143
Хайдеггер М. 117–122, 134–136, 140, 142

Хо Ши Мин 29
Хомский Н. 12, 20, 31, 56, 74, 107, 113–114
Хоркхаймер М. 129
Хэчинджер Ф. 93, 107

Цицерон 51

Че Гевара 29

Шаар Д. 22, 38, 54, 104–106
Шапиро Л. 102–103
Шельски Х. 104
Шмитт К. 127–128, 133
Шпенглер О. 81
Штраус-Хупе Р. 43
Шюрман Р. 135

Эйхман А. 129, 138–139
Эманн К. 32
Энгельс Ф. 8, 14, 18, 27, 30, 102
Энценсбергер Х.-М. 115

Arendt H. *см.* Арендт Х.
Aron R. *см.* Арон Р.

Barion J. 18
Barnes P. 38
Beistegui M. de 135
Bell D. *см.* Белл Д.
Berlin I. 35
Blumenberg H. *см.* Блуменберг Г.
Böll H. *см.* Белль Г.
Boltanski L. *см.* Болтански Л.

Borkenau F.
см. Боркенау Ф.
Brzezinski Z.
см. Бжезинский З.

Calder N. 8–9, 14–15, 72
Chomsky N.
см. Хомский Н.
Commager H.
см. Коммаджер Г.
Cooper D. 104

Debray R. 83
Dedijer V. 16
Deming B.
см. Деминг Б.

Engels F. *см.* Энгельс Ф.

Fanon F. *см.* Фанон Ф.
Finer S. 83, 95
Fogelson R. 89

Gans H. 97
Glazer N.
см. Глейзер Н.
Goodwin R.
см. Гудвин Р.
Gordon J. 127
Grass G. *см.* Грасс Г.
Gray J. *см.* Грей Д.

Habermas J.
см. Хабермас Ю.
Harbold W. 34
Hechinger F.
см. Хэчинджер Ф.
Hegel G. *см.* Гегель Г.
Heidegger M.
см. Хайдеггер М.
Holst E. von 69, 72
Honneth A. 125
Hoover J. 111

Ingram D. 137

Jouvenel B. de
см. Жувенель Б. де

Kalberg S. 129
Kalyvas A.
см. Каливас А.
Kant I. *см.* Кант И.
Kiesel T. 120
Klausewitz K von
см. Клаузевиц К. фон
Klineberg O.
см. Клайнберг О.
Kohout P. *см.* Когоут П.

Laing R. 104
Leroi-Gourhan A.
см. Леруа-Гуран А.
Lloyd-Jones H.
см. Ллойд-Джонс Х.
Lorenz K.
см. Лоренц К.
Lübke K.-H. 53
Lyotard J.-F. 137

Marvell A. 47
McIver R.
см. Макайвер Р.
Mill J. *см.* Милль Дж.
Mills C. *см.* Милз К.
Mitscherlich A. 71

Nisbet R. 36

Passerin d'Entreves A.
см. Пассерен д'Антрев А.
Portmann A.
см. Портманн А.
Proudhon P.-J.
см. Прудон П.

Ricœur P.
см. Рикер П.

Sakharov A.
см. Сахаров А.
Sartre J.-P.
см. Сартр Ж.-П.
Schaar J. *см.* Шаар Д.
Schelsky H.
см. Шельски Х.
Schürmann R. 122
Sorel G.
см. Сорель Ж.
Spender S.
см. Спендер С.
Strausz-Hupé R.
см. Штраус-Хупе Р.

Thring M. 16
Tinbergen N. 69

Venturi F. 35
Villa D. *см.* Вилла Д.

Wald G. *см.* Уолд Д.
Wallace J. 47
Wheeler H. 8, 14–15
Wilson E. 39
Wolin Sh. *см.* Уоллин Ш.

ХАННА АРЕНДТ
О НАСИЛИИ

Редактор *Андрей Курилкин*
Корректор *Елена Елочкина*
Верстка *Тамара Донскова*
Производство *Семен Дымант*

Новое издательство
119017, Москва
Пятницкая улица, 41
телефон / факс (495) 951 6050
email info@novizdat.ru, sales@novizdat.ru
http://www.novizdat.ru

Подписано в печать 27 февраля 2014 года
Формат 84×108/32
Гарнитуры Charter, MonoCondensed
Объем 7,77 условных печатных листов
Бумага офсетная
Печать офсетная
Заказ № 3

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ООО «Типография Момент»
141406, Московская область
Химки, Библиотечная улица, 11